LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr48depa

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

LOS PUEBLOS CONFRONTAN EL IMPERIO

NÉSTOR O. MÍGUEZ
MILTON SCHWANTES
HILDA TURPO HANCCO
LÍLIA DIAS MARIANNO
NANCY CARDOSO PEREIRA
PABLO R. ANDIÑACH
SANDRO GALLAZZI
JORGE PIXLEY
VIOLETA ROCHA A.

48

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinador de este número

Néstor O. Míguez, Camacuá 252, 1406 Buenos Aires, Capital Federal, Argentina,
E-mail: nomiguez@arnet.com.ar

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción: (Tres números al año)	América Latina:	US$	18
	Otros países:	US$	30
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América Latina:	US$	6
	Otros países:	US$	10
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR

LIBRARY OF PRINCETON
APR 12
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 48

Los pueblos confrontan el imperio

QUITO, ECUADOR

2004/2

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2004

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

CONTENIDO

Presentación 5

NÉSTOR MÍGUEZ. *El Imperio y después. Sostener la esperanza bíblica en medio de la opresión* 7

MILTON SCHWANTES. *Elementos de un proyecto económico y político del mesianismo de Judá. Génesis 49,8-12: Una antigua voz judaíta interpretada en el contexto de la Historia de la Ascensión de David al Poder (1Samuel 16 hasta 2Samuel 5)* 23

HILDA TURPO HANCCO. *¿Reino o imperio de Dios?* 31

LÍLIA DIAS MARIANNO. *Los/as extranjeros/as dicen: '¡Yahweh no nos excluirá de su pueblo!' Manifiestos contra el imperialismo en la teología de reconstrucción nacional* 40

NANCY CARDOSO PEREIRA. *¿Propaganda o historia? Cuestiones metodológicas sobre anales e inscripciones militares, profecías y resistencia* 51

PABLO R. ANDIÑACH. *Un lenguaje de la resistencia ante el poder imperial. El día de Yavé en Joel* 62

SANDRO GALLAZZI. *¡Otro imaginario es posible!* 76

JORGE PIXLEY. *El imperio en el Evangelio según San Juan* 87

VIOLETA ROCHA A. *Entre la fragilidad y el poder. Mujeres en el Apocalipsis* 95

Reseña
R. HORSLEY. *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial* 105

PRESENTACIÓN

Sin duda el tema del Imperio se hace hoy presente en todos los análisis políticos, implícitos o explícitos. Sin embargo, el debate sobre el alcance y naturaleza del presente imperio está lejos de concitar acuerdos. Sin embargo, una cosa es clara: donde existe el imperio, los pueblos sufren, son explotados y finalmente la vida se transforma en muerte.

Los textos bíblicos (así como la formación de las tradiciones orales que ellos reflejan), en su gran mayoría, se plasmaron y alcanzaron su forma escrita bajo imperios, sea Egipto, Asiria, las distintas Babilonias (caldea, meda, persa), el poder helenístico y finalmente Roma. Y aún aquellos que reflejan momentos de mayor libertad nacional en Israel/Judá luchan contra la subsistencia de una mentalidad imperial que juega en el trasfondo.

Por ello es posible recurrir a los textos bíblicos para elucidar las experiencias de imperio y contraimperio, de la vida de los pueblos confrontando el dominio y la ideología imperial, buscando superar las realidades opresivas, discursivas y subjetivas que crean los imperios. De eso trata este número de RIBLA.

El lector encontrará artículos de carácter programático y otros más acotados a los análisis históricos y exegéticos. Sin embargo todos reflejan distintos modos de esta lucha. El primer artículo procura entrar en la discusión sobre el carácter y modo de dominación imperial, tomando el presente imperio del capitalismo financiero posmoderno como punto de partida. Desde allí se leen diversos textos del Antiguo y Nuevo Testamento mostrando la resistencia y esperanza que la fe opone a la mentalidad imperial.

A partir de allí se sigue un recorrido que arranca desde el Génesis, en el trabajo de Milton Schwantes. Defendiendo la antigüedad predavídica del texto de la bendición de Jacob a Judá, nos muestra, sin embargo, cómo aun en tiempos "pre-estatales" ya se van formando ansias de dominio y expansión en sectores del pueblo hebreo, cómo una mentalidad imperializadora va inscribiéndose en la conciencia religiosa de Israel/Judá.

Luego tenemos tres artículos que toman como centros los libros históricos. Hilda Turpo Hancco desarrolla el conflicto de lo nacional frente al imperio en Nehemías 5,1-5, mostrando que lo nacional también puede ser un espacio equívoco si lo nacional termina destruyendo a los más débiles del pueblo. La resistencia y el clamor de las mujeres y los despojados van a constituir el núcleo de una resistencia antiimperial frente a las élites aliadas y dependientes del poder extranjero. Refiriéndose al mismo periodo, Lilia Dias Marianno estudia otros textos mostrando el conflicto frente a lo extranjero. Lo "extranjero" puede ser el imperio que se impone, pero

el prejuicio "contra" el extranjero también puede ser un arma de dominio y mostrar un proyecto imperial basado en la discriminación. Su artículo muestra que el centro del problema no es "lo extranjero" sino el afán y modo de los proyectos de poder que usan del prejuicio y la imagen de cierta "pureza" social o legal como modos de subordinar al otro/a.

Nancy Cardoso Pereira muestra, en un trabajo sobre la historiografía bíblica, cómo se da la lucha discursiva frente a la dominación imperial. ¿Quién cuenta esta historia? y ¿A quién le creemos el cuento? La lucha contra el imperio no sólo ocurre en el tiempo histórico de la confrontación directa, sino en una nueva historicidad discursiva. Los registros, y quien hace creíble estos registros, prolongan la lucha imperial como justificativos de nuevos imperios, mentalidades y luchas.

Esta fuerza discursiva de la confrontación aparece en los dos trabajos sobre textos proféticos: el de Pablo Andiñach trabaja específicamente sobre el profeta Joel. En un cuidadoso trabajo exegético muestra la función de la imagen del "día de Yavé" como centro de una concepción de resistencia. Ampliando la concepción del lenguaje profético a la narrativa y la poética, Sandro Gallazzi recorre algunos libros que probablemente alcanzaron su forma final en el tiempo del helenismo, para mostrar cómo surge la oposición vida-imperio. Es un trabajo de fuerte tono poético en sí mismo, evidenciando cómo incluso los modos de expresión muestran las concepciones de la vida y la belleza opuestas en la confrontación imperio-pueblo.

Entrando al Nuevo Testamento, Jorge Pixley muestra cómo el Evangelio de Juan, normalmente caratulado de "espiritualista", también abreva, en su concepción y formación teológica, en la confrontación con el "imperio-mundo". El juicio a Jesús, la actitud de Pilatos y el modo en que el *kosmos* imperial ofrece "la paz" son analizados en esta perspectiva. Violeta Rocha nos introduce, mediante un estudio del discurso del que puede ser el más explícitamente antiimperialista texto del Apocalipsis, en las ambigüedades de ciertas imágenes y metáforas cuando son sometidas al análisis de género. Finalmente Ricardo Pietrantonio ofrece una reseña y reflexión sobre la visión del Jesús histórico y del imperio actual, con un recorrido sobre la obra de Richard Horsley, con ocasión de la aparición de su obra "Jesús y el imperio", editado en español por la editorial Verbo Divino.

Como podemos apreciar, muchos y muy variados aspectos son elaborados desde la interpretación bíblica latinoamericana que pueden contribuir, así esperamos, a confrontar las políticas imperiales que hoy amenazan la vida del continente y del mundo.

Néstor Míguez

NÉSTOR O. MÍGUEZ

EL IMPERIO Y DESPUÉS

Sostener la esperanza bíblica en medio de la opresión

Resumen

Encontramos en el texto bíblico una crítica de los imperios (y del "imperio" como una realidad política humana, principalmente en una visión "desde abajo") así como la certeza de su condena. Esto nos asegura que habrá un "después" del Imperio. Queda la pregunta, ¿qué tipo de relaciones sociales nos traerá ese "después"? y algo aún más profundo: ¿qué tipo de ser humano nos dejará el Imperio? Por consiguiente surge la necesidad de reconstruir la subjetividad humana libre de la hegemonía imperial, de reconstruir relaciones humanas basadas en el amor, después de tiempos de odio, prejuicio y violencia. Ése es el Evangelio del Reino de Dios. Allí coincide la fuerza apocalíptica y la teología paulina. Pero esa "tarea evangelizadora", no sólo es para el "después ", sino también un desafío urgente para el presente.

Abstract

We find in the biblical text a critique of empires (and of "empire" as a human political reality, mostly in a view "from below") as well as the certainty of its doom. This assures us that there will be an "after" the Empire. Yet the question remains, what kind of social relations will that "after" bring? and something even more poignant: what kind of human being will the Empire leave us with? Therefore it is necessary to reconstruct the human subjectivity free of imperial hegemony, and to reconstruct the human relationships based on love, after times of hate, prejudice and violence. That is the Gospel of the Reign of God. There the apocalyptic thrust coincides with Pauline theology. But that "evangelizing" task, is not only for the "after", but also an urgent challenge for the present.

El sujeto y el imperio: ¿dónde está el problema?

El Imperio sólo existe si hay sujetos: sujetos al imperio. La propuesta posmoderna que hay un sujeto diseminado, fragmentado, nómada o evanescente; o, más dramáticamente, la muerte del sujeto, es decir, finalmente, que no hay sujeto alguno en absoluto, podría dar la idea de que no hay ningún imperio. Aunque muchos de nosotros, a partir de sensaciones, experiencias, situaciones sociales, y la manera en que nuestra vida es dirigida por otros, nos comprendemos sujetos: sujetos a un imperio, pero sujetos después de todo.

Comienzo con esta confusión intencional en el nivel y rango de significados de la palabra "sujeto", porque, de una cierta manera, es políticamente (y teológicamente) revelador. En una interpretación teológica, somos sujetos humanos desde que Dios nos ha creado criaturas libres (más allá de las diferentes maneras posibles de enunciar, entender y explicar estos conceptos). Pero en otro sentido, quedamos plasmados como sujetos por la existencia del imperio, es decir, de un control y poder opresivo que no conoce otra ley sino su propia voluntad y la impone por sobre los otros. Continuando con este juego de palabras podemos expresar que nuestra subjetividad se manifiesta debido a (por, a través de, desde que, dentro de) la existencia del poder Imperial que nos sujeta.

Ahora, más allá de la confusión que produce este acertijo, lo que estoy diciendo es que los imperios crean un cierto tipo de subjetividad por el hecho de su poder. Los mecanismos por los que los diferentes imperios hacen esto varían según sus medios de producción, según su construcción cultural y la forma política de su estructura de poder. Porque según las formas de producción y reproducción de un sistema, también es la manera en que produce y reproduce los sujetos humanos. No estoy anticipando una teoría determinista de los imperios, sino exactamente lo contrario. Pero no podemos ignorar ni podemos separar la construcción económica y militar del imperio (su base material) y su proyección cultural y política, de su relación de oposición con la experiencia (espiritual, subjetiva) de la esperanza cristiana. Si vamos a reflexionar sobre la esperanza, tenemos que superar la visión desesperada que los imperios quieren crear en sus sujetos ("Roma aeterna", "no hay ningún futuro fuera del presente","Éste es el fin de la historia"). Si la libertad es una condición teológica del sujeto humano, y por consiguiente de la esperanza, entonces la esclavitud imperial (incluyendo su dimensión económica) no puede ignorarse como un factor fundamental en la cautividad o destrucción de la subjetividad humana. Todavía resuena la voz del profeta en medio del destierro de la Babilonia imperial: "Vuelvan a su fortaleza, prisioneros de esperanza" (Zc 9,12), y la carta de Pablo a la iglesia en la capital imperial de Roma: "en la esperanza nos salvamos. Ahora, esperar lo que se ve, no es la esperanza. ¿A qué esperar lo que ahora vemos?" (Rm 8,24).

Aquí está el problema: ser sujetos de un imperio pone en riesgo la posibilidad de ser sujetos de esperanza, es decir, sujetos humanos. Pero, al mismo tiempo, siendo sujetos de un imperio plantea un entendimiento particular de la dimensión de esperanza, del significado de la fe. Intentaré enfrentar este problema siguiendo un cierto camino. Primero, consideraremos brevemente el poder de dominación ideológica imperial en la narrativa bíblica. Luego consideraremos la colonización del sujeto por el presente imperio. En tercer lugar, la crítica bíblica de la mentalidad imperializada, como el centro de la escatología de Pablo, y su lucha para superar la cautividad imperial de la subjetividad, y finalmente, los desafíos prácticos provocados por esta comprensión en la confrontación con la ideología imperial.

La dominación imperial y la construcción de la ideología hegemónica

La opresión continua a través de un largo periodo tiende a crear en las personas sometidas una cierta percepción de "invulnerabilidad" del poder dominante. Así

surge, en el sujeto dominado, lo que se ha llamado la "función de hegemonía", a partir de la convicción que tal dominio es, de alguna manera, legítimo, políticamente necesario, o conveniente, o por lo menos, inevitable. Por cierto, estas ideas son inducidas por las industrias ideológicas del poder dominante, a través de efectos culturales y simbólicos complejos (ni siquiera siempre "intencionales"). La manera en que se conquista y se ejerce el poder imperial es en sí misma parte de este mensaje.

No es mi intención repetir aquí el resultado de estudios que, desde Marx y Engels, y con autores como A. Gramsci, M. Foucault, P. Bourdieu o Edward Said, han ayudado a iluminar y ver cómo actúa esta hegemonía y la variedad de sus formas y consecuencias. Pero encuentro posible mostrar, a través de algunos textos bíblicos que dan testimonio de estos conflictos mucho antes de que se expusieran teorías, cómo las imposiciones imperiales trabajan creando una cierta mentalidad y cómo es posible superarlas a través de una subjetividad alternativa.

No entraré en la discusión filosófica sobre el "sujeto", pero quiero iniciar este recorrido mirando algunas experiencias de "sujeción", de sometimiento. Para ello, la Biblia ofrece abundantes testimonios de diferentes situaciones de dominación imperial y las reacciones diversas frente a ellas. La primera referencia que será paradigmática, a través de la narrativa bíblica del Génesis al Apocalipsis, es la historia de Babel. La construcción de una ciudad y la torre tiene significación económica y militar[1], y todo el problema que gira en torno del idioma y del "hacerse un nombre" es de impotancia política y cultural[2]. Lo que allí se muestra es la formación de un proyecto imperial. Babel en Sinar representa, no el "titanismo de la humanidad", como la mayoría de los comentarios occidentales sugiere, sino una lectura retrospectiva del empuje imperial de ciertos "poderes mundiales", a saber, Babilonia, leída como una narrativa fundacional. Génesis 10, el capítulo precedente, ya ha afirmado la diversidad de proyectos humanos a través de los descendientes de Noé (las familias diversas, las naciones, las tierras, los idiomas, e incluso los modos económicos). Pero en esa genealogía, dos herederos de Cam, Mizraim y Nimrod, son destacados como los padres de naciones agresivas. Nimrod, el primero en la tierra en hacerse un guerrero poderoso y fuerte ante Dios; es el fundador de capitales imperiales, como Babel en Sinar y Nínive en Asiria, prototipos de poderes imperiales en el mundo semítico antiguo. La narrativa de Babel no es, entonces, el proyecto de la humanidad entera, sino el del clan de Nimrod que reúne diferentes elementos de dominación imperial: el desarrollo de una nueva tecnología (los ladrillos y el betún), la ciudad amurallada como centro económico, la torre, señal de poderío militar, y "un nombre y una misma lengua", la imposición ideológica y cultural. Dios se opone a ese proyecto permitiendo la diversidad de idiomas y de gentes diferentes, cada uno en su propia tierra. La narrativa de Babel es el primer caso donde Dios aparece oponiéndose a un deseo imperial, aprobando y promoviendo así una pluralidad de identidades. No hay allí mención de ningún castigo, sino una fuerza divina liberando a la humanidad de esta empresa imperial. Y, aun cuando, a través de la narrativa bíblica, una y otra vez los imperios reaparecen, esclavizan, oprimen y matan, finalmente, en el Apoca-

---

[1] Schwantes, Milton, "La ciudad y la torre - Un estudio de Génesis 11,1 a 9", en *Cristianismo y Sociedad*, 19 ns. 69-70 (1981) 95-101.

[2] Para un desarrollo más extenso de este aspecto, veáse mi artículo: "Un acercamiento a Génesis 10-11 desde el pueblo Qom de Argentina", en *Vida y Pensamiento*, 22/ 2 (2002) 9-28.

lipsis, esta Babel paradigmática es totalmente destruida, constituyendo así una gran inclusión de la entera narrativa bíblica.

Esta lectura no es casual desde que Israel ha vivido, a lo largo de su historia bíblica, bajo la amenaza de estos imperios. La unión ocasional con alguno de ellos para evitar a los otros fue denunciada por los profetas y salmistas como infidelidad a Dios, y relacionada con la ruina de Israel. Una lección que el Israel moderno no ha aprendido. Esas experiencias de vivir bajo el sometimiento imperial también modelaron la religión de Israel; o, mejor dicho, algunas de las trayectorias de la fe israelita. Estas trayectorias muestran las varias maneras y reacciones frente al poder imperial, y en ello, las diversas subjetividades formadas bajo la dominación imperial.

Sin intentar hacer un catálogo completo de las maneras de ubicarse frente al sometimiento imperial y lidiar con él, pueden enumerarse las reacciones más usuales. Una posibilidad es la adaptación total, una alianza sin escrúpulos, no sólo a la presencia sino incluso a los estilos de vida del poder Imperial. Esta tendencia puede verse principalmente en las clases altas (pero no sólo) e incluso en la religión oficial (veáse, por ejemplo, 1Macabeos 1,15 [Ellos] "borraron las marcas de la circuncisión, y abandonaron el convenio santo. Se unieron con los Gentiles y se vendieron para hacer el mal"). Una variante a esto es una adaptación calificada, en vista del tiempo político particular, aceptando las imposiciones (e incluso la ayuda) del poder dominante como un tiempo de la transición en la esperanza de una oportunidad mejor. Nehemías es un exponente clásico de esta actitud, pero podemos encontrar lo mismo en la carta de Jeremías a los desterrados y algunos otros textos. A veces, no el caso de Nehemías, pero sí en el caso de Daniel, esto puede ser asociado con lo que podría llamarse "resistencia pasiva ", una combinación de aquiescencia política con un rechazo interior a las imposiciones del poder, que puede llegar a manifestarse exteriormente en situaciones extremas.

En el lado opuesto podemos ver la reacción abierta y violenta. En algunos casos puede tener éxito (quizás temporalmente) si hay una brecha en el poder imperial. El caso de la primera fase de la revuelta de los Macabeos puede ejemplificar esta actitud (aunque después, con Jonatán, se establecen relaciones bastante dudosas con los poderes dominantes). En los tiempos del Nuevo Testamento, éste es el caso de los zelotas; pero normalmente este tipo de movimientos, confrontado con las fuerzas superiores del ejército de ocupación, enfrentan la posibilidad del desastre total. Otros grupos con esta mentalidad buscan una estrategia más sofisticada y pueden sobrevivir marginalmente como un testimonio de disentimiento y oposición (esenios), pero la historia tiende a mostrar que, a la larga, los imperios caen por otras razones. Esto probablemente es el motivo para otras tendencias y actitudes: el encerramiento sectario o la esperanza apocalíptica. Estos dos a veces coinciden, pero no necesariamente. Ciertamente podemos encontrar algunos pasajes tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo para ilustrar todas estas variantes (y otras más). Pero en el espacio limitado de este artículo señalaré sólo algunas de estas reacciones, que podrían ser más significativas para nuestro tema.

La presencia del imperio en la religión israelita

La primera experiencia de Israel confrontando un imperio ya está en sus raíces, en la formación del pueblo durante la cautividad egipcia y la experiencia de liberación en el Éxodo. Cuando uno lee esos pasajes, aun cuando fueron narrados y escritos siglos después (lo que ocurrió, probablemente, también en un tiempo de opresión imperial y cautividad), es posible ver el tipo de subjetividad creada por los largos años de esclavitud. El propio Moisés desconfía de la posibilidad de liberación, y retrocede ante la idea de enfrentar al Faraón. "Quién soy yo para ir al Faraón". La imposición del mensaje de poder está operando: No se puede simplemente y a manos vacías enfrentar al poder dominante con una demanda de libertad e identidad. "Él es todo, yo soy nada". Después, cuando el Dios de los antepasados trae a su memoria la posibilidad de confrontar ese poder, Moisés desafía el imperio. El resultado es el refuerzo del poder hegemónico: se le impone a Israel más trabajo en el mismo tiempo. El mensaje fue claro: "Ninguna fantasía con ideas de un Dios alternativo, de una identidad distintiva, de otra manera de ser". Los ancianos de Israel rápidamente aprendieron esa lección: cuando Moisés le instó a los israelitas a insistir en su libertad "ellos no escucharon a Moisés, debido a su espíritu quebrantado y su cruel esclavitud" (Ex 6,9). La narrativa sigue, y Moisés y Aarón tienen que confrontarse, no sólo con el Faraón y el poder egipcio, sino con la desconfianza de su propia gente: mucha de esa desconfianza es la consecuencia del impacto de siglos de sumisión al mando imperial. Como lo ha dicho el teólogo negro norteamericano, James Cone: "es más fácil sacar al pueblo esclavo de Egipto, que sacar a Egipto fuera de los esclavos".

Es éste, el de Moisés, el caso de una élite antiimperialista que tiene que esforzarse con los *habitus* "imperializados" de los sujetos esclavizados para llamarlos a la libertad, para construir un estilo de vida propio. En otros casos encontraremos lo contrario, una élite nacional que apoya el dominio extranjero por su conveniencia de clase, y hace uso de la ideología dominante como una herramienta contra la demanda libertaria de las clases y sectores subalternizados.

Las consecuencias opresivas de la ideología hegemónica se prolongan más allá del tiempo de esclavitud. A través de la narrativa del Éxodo encontramos una y otra vez la persistencia del acomodamiento subjetivo a la dominación e idealización de Egipto, incluso el anhelo por la comida de Egipto y la plasmación de la imagen del Dios de Israel en la forma de los dioses egipcios. La subjetividad imperializada persiste en quienes se conforman a ella aun después de que el imperio pierde su poder político o militar de coerción. Nos preguntamos cómo la experiencia de subordinación ha influido en la formación de la personalidad básica de un pueblo, cómo el sentido común ha sido afectado, a qué grado las normas culturales son marcadas de tal manera que subsisten reacciones esclavizadas en las personas libres. Éste es un mecanismo doble: reproduciéndose y prolongando los modos de la dominación imperial en el tiempo y en el modo de las relaciones internas, por un lado; y, por el otro, representando una oposición destructiva (plantarse en el reclamo como un estilo de vida) en lugar de proponer nuevas formas de solidaridad humana. Ambas consecuencias son posibles de reconocer en el relato exódico. La necesidad de que la generación que se ha formado en la esclavitud muera en el desierto, para dar lugar a una nueva que ocupe la tierra de la Promesa está vinculada con esta situación. La nueva generación no estará, sin embargo, totalmente libre de la tentación imperial.

Ésta es una cuestión básica en nuestra lectura, porque aquí encontramos una experiencia del "imperio y después". Podemos ver cómo el sometimiento al imperio alcanza más allá de su poder real, a través de su persistencia en la memoria colectiva, cristalizada en una subjetividad común imperializada. El "es conveniente" con el que responde quien se ha sometido a la mentalidad hegemónica, se impone a la aventura de ser libre, y la rutina establecida por el dominio soporta los desafíos de la creatividad en la construcción de lo nuevo. El oscurecimiento de la identidad de los pueblos y la "muerte programada" por los imperios se prefiere como un horizonte seguro, y el continuo y fútil reclamo por el pasado aparece en algunas reacciones del Israel errante que se escamotea a sí mismo la oportunidad de elaborar un nuevo modelo de vida para la Tierra Prometida.

La subsistencia de la conciencia imperializada no sólo aparece en la actitud pasiva de resignación y la idealización de la situación imperial, sino también de una manera más activa: en la disposición a imitar la conducta imperial en sus propios modos de relación interna y externa. Hay ya una advertencia contra esto en la extensión explicativa de los mandamientos. Varias veces en el libro de Deuteronomio se da la advertencia: "recordad que fuisteis esclavos en Egipto, no hagáis de la misma manera con quienes os sirven". Pero la ideología imperial persiste cuando Israel, ya establecido, se transforma en un reino, y se manifiesta como una voluntad (contra la que declaran los profetas) de volverse ellos mismos un poder dominante si se da la oportunidad. La adaptación a una mentalidad imperial aparece en el intento de volverse imperio, de tener una corte real al modo de los imperios, o de establecer pactos con los imperios. El poder opresivo se establece como el único paradigma del poder. De esta manera la mentalidad imperial se impone en la subjetividad de los pueblos y de las personas dominadas. Aquéllos que tienen una conciencia más clara de las consecuencias reaccionan frente a ello, como es el caso de algunos profetas del Antiguo Testamento y de muchas otras personas en el Nuevo.

La mentalidad del imperio en la élite colonizada: leyendo a Oseas

De los muchos pasajes que se podrían usar para presentar esta lucha, escojo un texto del profeta Oseas, los capítulos 12-13. La época de actuación de Oseas se presta para estudiar la "subjetividad imperializada" justamente porque ocurre en tiempos en que Israel no está sujeto políticamente, al menos en forma directa, a una fuerza expansiva. Egipto ha declinado y Asiria, si bien se ha levantando como una amenaza, aún no se encuentra en su apogeo militar, y enfrenta sus peligros desde el Norte y el Noroeste, por lo que Israel y Judá conocen tiempos favorables[3]. En este caso, es la élite cultural y económica de Israel que celebra la mentalidad imperial, causando la miseria y dolor del pueblo; es esa élite la que incita la reacción del profeta, portador de la condena de Dios.

A través del uso de material histórico, de una manera autocrítica, Oseas muestra la manera en que la concepción imperial del poder ha informado la mentalidad

[3] Véase: J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo próximo oriente,* Buenos Aires, Isedet- Educab, 1994, p.196.

israelita. En el principio de estos versos (Os 12,1) el profeta amonesta a Efraín por "seguir los vientos", es decir, por correr tras las vanidades. Pero estas vanidades no son inocentes, ellas son falsedad y violencia. Un paso más: esta falsedad y violencia se relacionan con las relaciones comerciales con los poderes imperiales, Asiria y Egipto. Esto suscita el enojo de Dios que alcanza a ambos reinos (Judá e Israel) igualmente. Es muy llamativo, en la construcción del discurso del profeta, cómo éste retrotrae esta tensión al conflicto de Jacob-Esaú aún en el útero de Rebeca. Jacob era un engañador desde el principio, pero Dios, sin embargo, por el camino difícil, le muestra una alternativa: "Tú, pues, vuélvete a tu Dios; guarda misericordia y juicio, y en tu Dios confía siempre" (Os 12,6). Sin embargo este consejo se olvida, y "Canaán tiene en su mano pesas falsas, le gusta defraudar[4]. Efraín dijo: 'Ciertamente me he enriquecido, me he labrado una fortuna; nadie hallará iniquidad en mí, ni pecado en todos mis trabajos'" (Os 12,7-8).

El texto evoca a continuación la oposición entre Dios y Egipto. La lectura entre líneas queda clara: Israel ha aprendido los modos de comportamiento Egipto en vez de cumplir los mandamientos y sostener el pacto con el Dios liberador, anunciado por los profetas. "Efraín" dio más crédito a las maneras aprendidas en Egipto que a la voz profética a través de la que Dios habla y actúa. Oseas recurre entonces a la crítica más usual del paralelo entre la mentalidad imperial y la idolatría. Los dioses, sacrificios y rituales mencionados son propios de la religión egipcia. Israel aprendió sus modos de actuar de los egipcios, pero no aprendió la lección de Dios, aunque Yavé los alimentó en el desierto. Pero, leyendo mal el acto misericordioso de Dios, se volvieron soberbios en vez de amar la justicia, y se olvidaron de Yavé. La triple figura del león, el leopardo y el oso se usa para ilustruar el enojo de Dios hacia el pueblo. Dios los tratará de esta manera porque ellos han abandonado la memoria de Dios y desoído su consejo. Es curioso ver cómo en el Libro de Daniel y en Apocalipsis, estas tres bestias, al contrario, no representan a Dios sino al imperio. ¿Cómo podemos considerar esta inversión en los textos apocalípticos? Cuando los hombres actúan, remedando las fuerzas del imperio, y comportándose de manera imperial, atraen la ira de Dios. En su rechazo de los oprimimos, ellos ignoran el testamento liberador de Dios, y reemplazan el Dios de la liberación asumiéndose ellos mismos como los dioses. La inversión tiene lugar: El imperio se vuelve Dios, y Dios exhibe frente a ellos la cara de la bestialidad imperial. Dios se manifiesta contra la mentalidad imperial con la ira de los imperios. Esto mismo encontraremos, con otras características, en Ezequiel, Isaías y otros profetas. Así, cuando los textos apocalípticos reintegran al Dios liberador en su debido lugar, el imperio muestra una vez más su forma bestial. Leyendo el texto profético en una situación de opresión total, el apocalíptico ve la naturaleza bestial del poder del imperio, no ahora en las manos del Dios de justicia, sino en el actuar del inicuo.

Finalmente, una crítica más profunda se ofrece en Os 13,9-12. Allí el profeta evoca los incidentes descritos en 1Sm 8. Israel, contra el consejo de Samuel, decidió instalar una monarquía, al modo de las otras naciones, adoptando un modelo político aprendido de otros poderes vecinos. Haciendo esto rechazan al Dios liberador. En la evaluación de Oseas esta copia de los poderes extranjeros provocó el desastre

[4] Amós, contemporáneo de Oseas, adjudica a los israelitas esta conducta que Oseas atribuye a Canaán (Am 8,5-6). Una lectura intertextual permite ver cómo Israel adopta las prácticas injustas de su entorno, y hace de ello la fuente de la riqueza de sus círculos privilegiados.

interior y fue la causa mayor de la opresión. Debido a esto, la posibilidad de existencia de Israel/Efraín como una nación independiente está en peligro. Israel fue creado para ser algo distinto. Pero si es lo mismo que las otras naciones, Israel falló como alternativa y no es una bendición para otras naciones, sino una parodia ridícula de ellas; y su futuro es la muerte. Sin embargo, el profeta concluye con una palabra de esperanza que claramente opone una vez más justicia e imperio. Él invita al pueblo: "Llevad con vosotros palabras de súplica, volved a Yavé y decidle: 'Quita toda iniquidad, acepta lo bueno, te ofreceremos la ofrenda de nuestros labios. No nos librará el asirio; ya no montaremos a caballo, ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: 'Dios nuestro', porque en ti el huérfano alcanzará misericordia'. 'Yo los sanaré de su rebelión, los amaré de pura gracia, porque mi ira se apartó de ellos'" (Os 14,2-4).

He marcado esto para mostrar cómo la mentalidad imperializada no depende sólo del sometimiento físico, sino que crea formas de sometimiento que destruyen la existencia de una nación "desde adentro". La asimilación al poder imperial crea el sometimiento que destruye la subjetividad; es decir, convoca al poder de muerte, y destruye la esperanza. Encuentro una real paradoja en el hecho de que aquéllos que aparentemente se oponen a la política imperial, cuando tratan los problemas en torno de la cultura, cuestionan la posibilidad de un sujeto histórico. Si ellos no encuentran un sujeto es porque probablemente el sometimiento imperial ha aniquilado el sujeto libre. Es verdad que hay un cierto tipo de sujeto imperial que sólo existe a través del sujetar y someter a otros. Pero, entonces, la pregunta es cómo superar el sometimiento imperial, y no cómo anular la subjetividad y el protagonismo de los sujetos. Desde su sometimiento, los sujetos de esperanza todavía exigen y demandan la posibilidad de ser históricos.

El imperio como colonizador de deseo

Los imperios de la antigüedad impusieron su dominio y su exacción a través de la conquista militar y de la esclavitud física (los sistemas tributario y esclavista). El imperialismo moderno usó fundamentalmente los mecanismos económicos para dominar (mercantilismo y capitalismo industrial). Pero el imperio "posmoderno" trabaja su poder de opresión a través de la colonización de deseo. Si bien las tres dimensiones están en los tres tipos de imperios y dominios históricos, en cada época fue (es) uno de ellos el que predomina. El imperio de hoy funciona, como nunca antes, a través de la colonización de la subjetividad. Algunos análisis nos muestran que va más allá de lo que se ha llamado generalmente "la ideología". Es una construcción compleja de una subjetividad colonizada, y no solamente en sus componentes conscientes. Pero para afirmar este punto me gustaría señalar algunas marcas del imperio presente.[5]

---

[5] Respecto a las cuestiones de género, si bien no elaboro aquí específicamente sobre ellas, es claro que la subjetividad colonizada lo es también con respecto a cuestiones vinculadas a los temas de género y sexualidad. Las cosas que digo sobre el imperio pueden decirse, con sus debidas pormenizaciones y diferencias, sobre el patriarcalismo. En muchos casos en mi discurso, la palabra imperio puede reemplazarse por "patriarcado". De hecho, el patriarcado, el "señorío", está en las raíces de Imperio, y el Imperio es la expresión suma del poder patriarcal y señorial.

Ciertamente, algunas fuerzas políticas norteamericanas y de la NATO celebran el "desafío de ser un imperio". Asumen como una victoria el hecho de que en el "nuevo orden mundial" hay una sola superpotencia, y, debido a eso "está llamada a ser el guardián del orden", el patrón del mundo civilizado. Debido a esto necesitan ocasionalmente, aquí y allí (lo que es decir, casi todo el tiempo y en cualquier parte), infringir la ley que ellos imponen sobre otros. Robert Cooper, consejero de Política Exterior del Primer ministro británico, Blair, lo ha puesto en negro sobre blanco al indicar que hay necesidad de un imperio suave (*light*), pues se requiere dar fuerza a la civilización posmoderna de la que, obviamente, Inglaterra y EE.UU. son los buenos ejemplos, frente a aquellas naciones y sectores que todavía se resisten a sus beneficios. El centro económico de la civilización posmoderna es, también obviamente, el mercado libre total. El capitalismo financiero tardío es la expresión suma del logro económico humano (como puede verse fácilmente cuando uno mira el crecimiento de las acciones, bonos, inversiones y otros activos financieros que claramente superan la producción material en el mundo). Junto con ello, se da un crecimiento aún más asombroso de la acumulación desigual, de la pobreza y exclusión, de la contaminación ambiental, poniendo en peligro el mundo natural. Se necesita un poder imperial benévolo para asegurar la continuidad y extensión de ese mercado total –y del efecto devastador de la pobreza, así como la expoliación sin escrúpulos de recursos y ecología. Cualquiera que ha visto las imágenes de la guerra en Irak, o el estado de la población civil en Africa, al sur del Sahara, o el aumento de miseria y crimen en América del Sur, puede entender fácilmente cuán benévolo es este imperio. Y la desertización del Amazonas, el efecto invernadero, el derroche de energía, para decir lo menos, muestra cuan beneficiosa es la extensión de la civilización de este capitalismo global.

Pero más allá de esta ironía, necesitamos prestar atención a lo que esto significa en lo que se refiere a la construcción (y/o destrucción) de la humanidad. El debate desatado por el importante trabajo de M. Hardt y A. Negri, *imperio*, en torno de la naturaleza y alcance del imperio presente, y la consecuente discusión sobre si estamos en un imperio o bajo un poder imperialista, ha ayudado a apuntar ciertos hechos importantes. Hardt y Negri retratan el imperio, entre otras imágenes, como una red, con muchos nudos y ningún centro. Sin embargo uno debe reconocer que, a pesar de la fluidez de capital y cultura, esa red tiene un aro de acero que la mantiene en su lugar: el sistema financiero internacional, con sus instituciones privadas y públicas. El capitalismo financiero tardío es una red, pero una red de pesca que captura y destruye los recursos del mundo. El poder no se distribuye uniformemente a través de esta red, y bienes y dinero circulan a través de ella en un sólo sentido. Además, el uso de la violencia militar, inútil (salvo para las ambiciones políticas de algunos y el orgullo demencial de los mismos), ha mostrado la persistencia de las formas imperiales antiguas como el último apoyo del nuevo imperio.

Pero antes de pasar a la dimensión subjetiva del imperio posmoderno, quiero reflexionar un poco más este asunto del poder de lo militar, del uso de la violencia, porque probablemente es el problema más sobresaliente hoy en la comprensión de la mentalidad imperial. Como nunca antes, el uso de poder militar (junto con las inexplicablemente llamadas "agencias de inteligencia") ha demostrado su inutilidad para resolver las cuestiones de relaciones humanas. Las intervenciones militares no han alcanzado ninguna meta creíble, sino, al contrario, las han puesto más lejos.

Mientras billones de dólares han ido al equipamiento militar, sus movimientos y acciones, con una cantidad equivalente de pérdidas en bienes y servicios, en infraestructura hospitalaria, educativa y residencial, por no mencionar la pérdida inestimable de vidas humanas, cualquier resultado sustancial en lo que se refiere al combate de terrorismo parece incluso más lejano. Porque, más allá de las definiciones técnicas, este terror creado por este estado imperial es el peor terrorismo. Aquéllos que hemos tenido el infortunio de vivir bajo lo que se llamó regímenes de "seguridad nacional" (que realmente eran de terrorismo estatal) durante la segunda parte de los años setenta y primeros de los ochenta en América Latina, podemos decir algo sobre ello. Y, para nuestro dolor, lo vemos venir de nuevo, incluso hacia el interior de la nación más poderosa en el mundo. El combate contra el terrorismo, de la manera en que se ha planteado, es, en sí mismo, un acto de terrorismo; se olvida la ley internacional, los derechos humanos – los prisioneros de Guantánamo -, se asesina a la población civil en una proporción más alta que cualquiera de los actos del terrorismo que dice combatir. Con el peor cinismo, se llaman "daños colaterales" a lo que simplemente son crueles y cruentos genocidios, crímenes de guerra.

Sin embargo, con todo eso, la capacidad de daño de los grupos terroristas no ha disminuido. Al contrario, cuanto más medidas de este tipo son tomadas, por lo que se refiere a la seguridad, más insegura está la población civil a lo largo y ancho del mundo. Debido a su arrogancia y violencia desproporcionada, de la apuesta en la desconfianza, y la avidez desmedida por controlar todo y a todos, el imperio puede generar sólo más precariedad, más inseguridad. La estabilidad, el equilibrio emocional, la firmeza reflexiva necesaria para una buena seguridad no vienen de la desconfianza y el control, sino de la responsabilidad, del cuidado afectuoso por los otros, y de la disposición para entender. Y esto nos devuelve a nuestro tema: la mentalidad imperial nunca puede comprender esto, pues sólo puede pensar en términos de imposición, de coerción violenta, de órdenes y mando, de egoísmo y exceso. El costo asimétrico del armamento militar en uno y otro lado de estos bandos terroristas es apenas un botón de muestra de cómo operan las mentalidades imperiales.

Y en ese sentido la mentalidad imperial (que he usado casi como sinónimo de "subjetividad imperial", aunque a cierto nivel debe hacerse una distinción) es más que la ideología imperial. La ideología actúa como una explicación teórica y política (algunos dirían como la justificación) de la realidad, proveyendo así la razón para la acción. Tradicionalmente, y de modo especial en el marxismo ortodoxo, la ideología fue usada para hacer referencia a la conciencia falsa y al discurso que encubre la injusticia y explotación. El poder permite adoctrinar esta conciencia falsa en las masas, produciendo la alienación de las clases bajas. Así la ideología de la clase dominante se vuelve la ideología dominante en la sociedad. Pero esta comprensión clásica es poco satisfactoria para explicar hoy la situación compleja de construcción cultural y el edificio de subjetividades. La ideología dominante es hoy la ideología de las clases, secciones y grupos mayoritarios de la sociedad, más allá de su posición social y económica. Quienquiera que promete proporcionarles el tipo de bienes y posibilidades que anuncia el imperio, adquiere una posición dominante. Las personas dominadas aspiran a ser y tener según lo que el imperio muestra como logro humano. Lo que está equivocado no es la ideología que proporciona una explicación falsa de la sociedad, sino la sociedad misma, cualquiera sea la explicación que se dé. El hecho de que un sistema tan injusto y precario, finalmente suicida, es-

tá ordenando la sociedad humana global es la muestra cabal de la conciencia realmente falsa de la humanidad, de la ausencia de verdad. En las palabras de Pablo, se revela "la ira de Dios del cielo contra toda la impiedad e injusticia de aquéllos que ocultan la verdad en la injusticia " (Rm 1,18).

Todo se ha disuelto delante del único universal que permanece: el capital. Cuando los filósofos de la posmodernidad nos aleccionan sobre la evanescencia o desaparición del sujeto humano, ellos están consagrando el triunfo de capitalismo: los humanos no existimos más, el capital nos ha reemplazado totalmente. Es el único sujeto restante. La vieja pesadilla de robots reemplazando a los humanos ya ha ocurrido, sólo que no es la consecuencia de la tecnología. La *Matrix* real de hoy es el capital financiero. Absorbe y se mantiene de la energía humana. El mercado total no sabe de seres humanos, necesidades humanas o deseos humanos. Crea los deseos, ignora las necesidades de aquéllos que no tienen el dinero, reemplaza a los seres humanos con el fetiche del dinero. El mercado total es la destrucción total de la subjetividad humana. Como dice Terry Eagleton sobre algunos posmodernistas, "aunque políticamente en la oposición, ellos son económicamente cómplices"[6]. O en las palabras de Alain Badiou, "todas las representaciones sacralizantes que han predicado de las relaciones esenciales e intrínsecas entre los humanos y la naturaleza, de los seres humanos entre ellos, entre los grupos y la ciudad, entre lo mortal y la vida eterna, se han disuelto por el capital"[7]. Una vez más Pablo: "la creación fue sujetada a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza" (Rm 8,20).

Por consiguiente, estamos tratando de algo más profundo que la ideología imperial. Estamos enfrentando una subjetividad imperial que acaba en la aniquilación suicida del ser humano, de la libertad humana, del juicio humano y, en una perspectiva ecológica espantosa, de la vida humana y natural en la Tierra en su conjunto. La decisión humana ha sido reemplazada por la arbitrariedad del mercado, la esclavitud de la vanidad. El filósofo argentino José Pablo Feinmann lo pone en estas palabras: "Este punto es esencial: el Poder, al someter mi subjetividad, elimina mis proyectos, mi futuro más propio, lo que hubiera querido hacer con mi vida. Mis posibilidades – al caer bajo el dominio del "se"– son las del Otro, las del Poder, las que me vienen de afuera. Ya no soy yo quien decide, soy decidido".[8] Feinmann relaciona esta absorción de la subjetividad personal en la subjetividad del sistema a las industrias de comunicación.

Este "ser decidido" por el grande Otro, el imperio, impone a la mentalidad humana la dinámica del mercado. El sociólogo Zygmunt Bauman, en su libro *La modernidad líquida*, ha caracterizado esta actitud como "ir de compras". Todas las relaciones humanas también son incluidas en esta actitud: las vidas humanas, los afectos, las esperanzas, aflicciones y proyectos son mercantilizados; y, como en el mercado consumista, se vuelven efímeros, descartables. La llamada "desterritorialización" producida por el capitalismo tardío, elucidado por G. Deleuze, es fundamentalmente la desterritorialización de la vida humana. En una paradoja poco sorpren-

---

[6] Eagleton, Ferry. *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1997, p. 200.

[7] Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, p. 38.

[8] "La colonización del deseo". Diario *Página 12*, Buenos Aires, 1 de febrero de 2004, p. 13.

dente, el ser material de lo humano se pone en el centro, sólo para desaparecer. El poder político, el culto del cuerpo y la sexualidad se han vuelto los objetos principales del deseo, sólo para transformarlos en artículos de mercado. El capitalismo global domina la escena, y no hay ningún lugar para los sueños humanos, para el arte y el amor. Somos lo que el capital nos dice que seamos: un número en el inventario de lo transable, si tenemos la suerte de ser contados. Pero muchos más están entre los excluidos, aquéllos que no cuentan y no pueden contarse. Pero Pablo nos recuerda: "lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es" (1Co 1,28).

Lo que ahora está cautivo en esta amenaza de aniquilamiento y muerte es la misma conciencia humana. La estructura formal de la subjetividad humana recibe su contenido de las imposiciones del imperio. El imperio no es, como en la antigüedad, una imposición de afuera, sino un constreñimiento que ha sido instalado dentro, como en las películas de terror, un alienígena que vive en mí para destruirme. El individualismo, la confusión de lo privado y lo público, el consumismo, son los rasgos más visibles de esta cautividad. En un nivel más profundo, las necesidades del imperio son "subjetivizadas" a través de los mecanismos culturales, y presentadas como mis propias necesidades. Anhelamos ser el imperio; el poder imperial se presenta como quien puede asegurar la vida, proporcionando la seguridad, cumpliendo los deseos. Sin embargo, como hemos visto, causa terror, provoca la inseguridad, vuelve todo incierto. El terrorista ha comprado la misma lógica: en ese sentido, el terrorista ha sido formado por la subjetividad imperial. El imperio, así como el terrorista, puede ofrecer sólo muerte, nunca la esperanza. No hay dos demonios opuestos; ellos son dos máscaras del mismo demonio. Ambos se proclaman para ofrecer dignidad cuando, en último análisis, ellos son la raíz de la destrucción humana. El Eros se vuelve Thanatos. O de nuevo Pablo: "Cuando digan: 'Paz y seguridad', entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer encinta, y no escaparán "(1Ts 5,3).

La esperanza escatológica como libertad subjetiva

¿Hay escape de esta lógica de muerte? Hablando realístamente... ¡Lo lamento, no! ¡Ni la más ligera oportunidad! Así que el desafío es ponerse poco realista. Es decir, desenredarse de esta visión pervertida de la realidad para ver si otra realidad es posible, si hay vida después del imperio. Eso es posible cuando la verdad no es el desarrollo de una lógica discursiva, sino un evento que altera el silogismo de la realidad[9]. La verdad no es una explicación, sino el acto fundacional que puede crear una nueva realidad. Esto es porque, desde un punto de vista cristiano (es decir, para *mi* punto de vista cristiano), la resurrección de Cristo es el gran evento de la humanidad. La resurrección, como un evento, como una experiencia, como un símbolo, como un mito, y como todos estos juntos, tiene una dimensión fundacional que llamamos lo escatológico. Apunta más allá de la realidad presente, y anuncia que esta realidad realmente no es tal, sino un fantasma de sí misma, una máscara diabólica de muerte que será reemplazada por la realidad de verdad, que se está gestando di-

[9] Alain Badiou, en su libro *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2003, 582 p. desarrolla extensamente esta comprensión de "verdad".

simuladamente bajo este espectro que la injusticia limitó en vanidad y que espera explotar en la libertad gloriosa de los hijos e hijas de Dios (Rm 8,21).

Esta confianza (*pistis*) es lo que encontramos en los autores bíblicos, y destacadmente en las escrituras de Juan de Patmos y Pablo. A modo de muestra presento unos pasajes de Pablo, ya que usamos algunas citas de sus cartas para ilustrar cómo, en su idioma, él presenta algunos de los mismos temas que hemos analizado. Usaré dos textos que ponen en agudo contraste el "deseo" imperial, la subjetividad imperial, y la confianza en la Resurrección como la posibilidad de otra realidad.

Mi primera lectura está en Filipenses 3,17-21. Una interpretación "desimperializada" de este texto recorre un camino muy diferente del que nos propone la exégesis histórico-crítica usual. No queremos quedarnos discutiendo acerca de la autosuficiencia de Pablo en la frase inicial. Pablo afirma que una manera de comportarse, como la que él muestra, expresa una subjetividad diferenciada. Y él no puede apuntar a ningún otro ejemplo, conocido a sus lectores, de este tipo de conducta, salvo aquéllos que se le han unido en esta actitud. Él señala la oposición con aquéllos que, en cambio, son "enemigos de la cruz de Cristo". Pero desde que la cruz de Cristo es el símbolo de oposición al poder imperial, ser enemigo de la cruz equivale a ser amigo del imperio, de los poderes y conducta imperiales, de aquéllos que crucificaron a Cristo. Para Pablo es una cuestión de lágrimas saber que algunos, que al parecer se han unido a la comunidad, ahora actúan como aliados a la realidad imperial. En ese sentido, su fin, como hemos visto, es la destrucción. Pero "el fin" (*telos*) aquí puede significar que ellos se encabezan hacia la muerte definitiva, pero también que su objetivo, la meta de su acción, conscientemente o no, es la destrucción. Sus actitudes provocan no sólo la destrucción personal, sino que destruyen también la comunidad creyente. Ellos reintroducen en la nueva iglesia (asamblea) las prácticas del antiguo imperio.

Pablo pinta con realismo casi actual cómo opera la ideología imperial: "su dios es su vientre, su orgullo es su vergüenza, ellos se preocupan de las cosas terrenales". Es, como lo ha anotado V. Wimbush, la ética de un asceta mundano. Pero este ascetismo tiene una razón distinta de la perfección moral: es la oposición al imperio, es desagregarse a sí mismo del "habitus" de las expectativas imperiales. Si los banquetes, lujuria sexual, y la codicia por las posesiones eran característicos de la élite romana (como también aparecen en la caracterización que hace Pablo en Ro 1,22-33), y se exhibían como el modelo de la buena vida a través de los *collegia*, y de otros "medios de comunicación" masiva de aquel tiempo. Entonces, quienes conducen sus vidas de acuerdo a estas expectativas se han vuelto enemigos de la cruz de Cristo, la cabeza de playa de la invasión del imperio a la comunidad que espera volverse la alternativa al modo imperial.

En lo que se ha entendido, mal en mi opinión, como una separación espiritualista de la realidad, Pablo reclama que ellos no pertenecen al reino imperial. Esto es porque, contra la narrativa lucana, es dudoso que Pablo tuviera una ciudadanía romana, y si así fuera, difícilmente se apoyaría en ella. Nuestra ciudadanía, señala él, (o también puede traducirse, "nuestro barrio") es otra realidad; una realidad caracterizada no por la apariencia de este mundo que ha de pasar (el parecido con 1Co 7 ha sido mencionado en varios comentarios), sino del verdadero mundo que será revelado en la manifestación gloriosa de Jesús. Este cuerpo que es ahora el cuerpo de nuestra humillación se volverá entonces el cuerpo de su gloria. Así que no es una

negación del cuerpo, sino, a diferencia del cuerpo como es concebido en la subjetividad imperial, es un cuerpo que expresa el poder de la próxima realidad, del "después" del imperio.

El otro texto es bastante similar: 1Co 15,28 –35. No entraremos en los complejos detalles antropológicos de este texto. Sólo quiero mencionar el hecho que están en juego dos modos diferentes de ser sujeto. Estar sujeto a la realidad del Cristo Resucitado, o el quedar sujeto a la realidad del imperio que no tiene ningún futuro. Si no hay ninguna resurrección, entonces simplemente podemos seguir con el lema imperial: "Comamos y bebamos que al alba moriremos". Es una lógica de muerte. Tal lógica de muerte da pie a la metáfora del circo: ¿Si no hay ninguna resurrección, si la única posible realidad es esto que estamos viviendo ahora, por qué tengo que resistirme, con riesgo de mi propia vida, al poder imperial? (1Co 15,32). Probablemente Pablo no sólo está construyendo una metáfora sino haciendo referencia a una experiencia vivida en Éfeso. El circo era parte de la subjetividad imperial. Es la muerte como espectáculo, y las vidas y muertes de los participantes en la arena del circo están en las manos del Emperador o sus delegados. Es el "circo-mundo", donde las bestias dominan (Ap 13). Para confrontar esta demanda imperial, Pablo pone su vida en riesgo a toda hora. Pero el verdadero riesgo de perder su vida es entrar en esta subjetividad mundana de muerte.

Pero allí viene la pregunta: ¿La Resurrección es una realidad, una realidad tan fuerte que puede ser incluida en la vida? El largo discurso de elucidación que Pablo intenta hacer muestra su convicción que es así. El cuerpo, el mío y el del otro, o el cuerpo como un otro, no es el objeto del deseo, sino una posibilidad de transformación. Pablo postula un cuerpo que no es dominado por el tipo de deseo que impone una cultura de dominación. El deseo "del otro", sea en un sentido mimético o posesivo, es opuesto al desear "con el otro" como la realidad creada por el amor. Ésa es la razón de existencia de una comunidad que "corporiza" (1Co 12) al Cristo Resucitado. El Reino de Dios es la posibilidad de otro modo de relaciones humanas, de una subjetividad alternativa que crea los sujetos humanos libres, y por consiguiente, que cambia la realidad que no es, aunque parece ser (la ideología) en la realidad de la verdad que ha sido ocultada en esta injusticia. La fe escatológica es la posibilidad de vivir de antemano una "subjetividad desimperializada" que está basada en la justicia, la verdad y el amor.

Evangelizando para el después

¿Pero, qué decir sobre la esperanza? ¿Es posible que podamos "resistir" al imperio? Una vez más pienso que no. ¿Desde dónde vamos a resistir? El imperio ya está alrededor nuestro, en nosotros. Nacemos en él y nuestra subjetividad, desde la cuna, se ha formado en sus normas, bajo su bandera. Fuimos enseñados en la obediencia a sus símbolos. Y probablemente lo estamos haciendo más allá de nuestra comprensión. El imperio, con su sistema del mercado capitalista, su poder militar, su globalización cultural, es hoy el poder dominante que forma la realidad presente. Como el imperio romano que era "tolerante" para la diversidad religiosa (salvo el caso de cierto cristianismo que vivió una ciudadanía que no se conformó a la demanda imperial del derecho absoluto para conformar la realidad), este nuevo imperio

acepta (y explota) la diversidad cultural, con tal de que no interfiera con su negocio. Usted puede tener la cultura que quiera, con su propio arte culinario, con tal de que lo enlate y se convierta en comida rápida para el patio de comidas del centro comercial. "Su dios es su vientre..." El imperio inventó la Internet, y la mayor cantidad de visitas la registran los sitios de oferta de pornografía: "su gloria está en su vergüenza". La muerte es un espectáculo que produce millones de dólares, incluso la muerte de Jesús exhibida como espectáculo de cine. ¿Desde dónde vamos a resistirnos? ¿Desde la debilidad cultural anterior, que ya se mostró incapaz de resistir y ha sido cooptada por el imperio? ¿De identidades nacionales que son, en muchos casos, el sobrante de imperios anteriores? ¿O la irracionalidad del terrorismo que, como hemos dicho, es la otra cara del mismo demonio? ¿Vamos a cuestionar el imperio desde el fundamentalismo religioso que en último análisis se vuelve un aliado del mercado? Basta observar a esos autoproclamados dueños de la verdad cristiana que apoyan las guerras imperiales, mientras proclaman los beneficios del mercado libre, anunciando una teología de prosperidad totalmente emblocada con el capitalismo financiero posmoderno.

No hay ninguna otra globalización que la que hoy es. En un análisis teórico podemos distinguir sus dimensiones culturales, militares, tecnológicas, políticas o económicas; pero, en la realidad y como un hecho histórico, la única globalización que tenemos es ésta. Claro, podría haber sido de otra manera, pero no fue. Hay resistencias, por cierto; pero como una ciudad bajo sitio, la dinámica e iniciativas de los invasores imperiales juega de su lado. No hay ningún paso atrás en la historia. Nuestra esperanza no está en el pasado, sino en el futuro. Si podemos llegar a tener una globalización no imperial, no capitalista, tiene que ser una construcción en el futuro de una humanidad universalista que respete las particularidades, no en la continuación de nuestro presente, ni en un anclaje en formas del pasado.

La fe bíblica afirma el fin de todos los imperios, la caída del imperio como el acto redentor de Dios en la historia. Pablo, el militante de la escatología contraimperial, anuncia que la realidad imperial está pasando. Y aun cuando en algunos puntos, y durante algún tiempo, tenemos que aceptar las imposiciones ásperas de los imperios, habrá un " después del imperio ", un después de cada imperio –también de éste— porque el imperio es sólo la apariencia de este mundo, nunca su verdad.

El anuncio del fin de la forma presente de realidad y la irrupción de lo nuevo es el mensaje de la Resurrección. Por sobre y contra la palabra final del imperio, la cruz, viene la verdad de Dios: la Resurrección. Es un más allá, un más allá del poder del imperio, un más allá de la ideología del imperio, un más allá de la subjetividad imperializada. Confrontamos el imperio que oculta la verdad en la injusticia, no resistiendo desde un punto fuerte anterior, sino viendo más allá, para anunciar el "después". "Y no sólo la creación, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo, porque en esperanza fuimos salvos; pero la esperanza que se ve, no es esperanza; ya que lo que alguno ve, ¿para qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos" (Rm 8,23-25).

Por consiguiente, no tenemos que recuperar una subjetividad anterior no imperial. Como en el juego de palabras del comienzo, podemos volvernos sujetos sólo cuando comprendemos que estamos sujetos y decidimos responder a la llamada

para construir una subjetividad desimperializada, la llamada a la libertad y al amor, afirmando la fe escatológica como un más allá del imperio. Cuando caiga el imperio, ¿qué tipo de ser humano quedará, si es que el imperio no produce el suicidio toda la humanidad en su sentencia? Eso depende de la posibilidad de empezar a construir una subjetividad descolonizada, de superar, desde la llamada del futuro, la manera en que se coloniza el deseo en la globalización presente. Es un deseo para el futuro, para un futuro con otros, para un futuro que no vemos todavía con los ojos de nuestra carne, pero que miramos fijamente por la anticipación del Espíritu. Esa creación de una nueva subjetividad es el Evangelio de esperanza que busca la justicia.

No dejemos el "evangelio " a los agentes del imperio. Hay una necesidad de evangelizar (incluso en el sentido ético de la palabra) para crear las condiciones para el después, para un ser humano que puede crear un nuevo tipo de relaciones humanas. La necesidad de anticipar ese tipo de deseo humano como un deseo para la libertad en amor (Gál 5,13) es una condición para el después. Habrá un después del imperio si ya estamos creando esa posibilidad, comprometiéndonos en nuevas formas de relaciones humanas, en una manera diferente de vivir el deseo. La esperanza no es simplemente la añoranza de un mañana diferente, sino la convicción de que el después ya está presente, y vale la pena empezar a vivir en él desde ahora.

Néstor O. Míguez
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Capital Federal
Argentina
nomiguez@arnet.com.ar

MILTON SCHWANTES

ELEMENTOS DE UN PROYECTO ECONÓMICO Y POLÍTICO DEL MESIANISMO DE JUDÁ

Génesis 49,8-12: Una antigua voz judaíta interpretada en el contexto de la Historia de la Ascensión de David al Poder (1Samuel 16 hasta 2Samuel 5[1])

Resumen

El mesianismo tiene una larga trayectoria, en especial en Judá. Un texto como el de *Génesis 49,8-12* debe ser pre-estatal. Todavía no expresa el carácter davídico de la esperanza mesiánica. Pero, en todo caso, debemos colocar este pasaje bajo el enfoque de un pre-mesianismo, inclusive anterior al Davidismo. En él encontramos significativas dimensiones económicas y políticas que indican que la sociedad judaica está en caminos de la monarquía. Por eso, comparamos el pasaje de Génesis 49,8-12 con la Historia de la Ascensión de David al Poder monárquico (1Samuel 16 hasta 2Samuel 5).

Abstract

The Messianism has a long trajectory, especially in Judá. A text like that of Genesis 49,8-12 should be pre-state. It doesn't still express the Davidic character of the messianic hope. But, in any case, we should put this passage under the focus of a pre-messianism, even previous to the Davidism. In it we find significant economic and political dimensions that indicate that the Jewish society is in the way to the monarchy. For that reason, we compare the passage of Genesis 49,8-12 with the Ascension History of David to the monarchic Power (1Samuel 16 up to 2Samuel 5).

Me parece que Génesis 49,8-12 – el dicho sobre Judá en la bendición de Jacob – respira un ambiente similar al de la Historia de la Ascensión de David al Poder (1Samuel 16 – 2Samuel 5[2]). Con todo, su interpretación es compleja. Antes de

---

[1] Véase mi ensayo sobre 1Samuel 16 hasta 2Samuel 5 en *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de Ensino Superior/Ciências da Religião, 2004 o 2005.

[2] Véase al respecto de 1Samuel hasta 2Samuel 5 (Historia de Ascensión de David al Poder): Gerhard von RAD, "Los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel", en *Estudios sobre el Antiguo Testamento - Biblioteca de Estudios Bíblicos*, vol. 3, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, pp. 141-176; Ernst SELLIN y Georg FOHRER, *Introdução ao Antigo Testamento*, vol.1, São Paulo, Paulinas, 1978;

evaluarlo en vistas a nuestra pregunta por su lenguaje social y económico, debo demarcar algunos aspectos de sus problemas exegéticos.

Cito la traducción en la versión de la Bíblia-Vozes[3], con dos pequeñas, pero significativas añadiduras.

> [8]A ti, Judá, tus hermanos te rendirán homenaje,
> tu mano pasará sobre la nuca de tus enemigos.
> Delante de ti se postrarán los hijos de tu padre.
>
> [9]Cachorro de león, Judá!
> Regresaste de la caza, hijo mío.
> Se agacha y descansa, como león,
> el rey de los animales, ¿quién irá a despertarlo?
>
> [10]El cetro no saldrá de Judá
> ni el bastón de comando de entre sus pies,
> hasta que venga el comandante[4],
> a quien prestarán obediencia los clanes[5].
> [11]Él ata a la vid el pollino,
> a la parra escogida el hijo de la asna;
> lava en el vino el vestido
> y en la sangre de las uvas la ropa.
> [12]Sus ojos son más oscuros que el vino
> y los dientes más blancos que la leche.

1. El dicho sobre Judá - Una composición

Dentro de las bendiciones de Jacob, se destaca este dicho sobre Judá. Es más amplio que la mayoría de los demás. Se asemeja solamente a los versículos que se refieren a José (v.22-26). Por regla, los dichos sobre tribus son breves, como se ve tanto en el resto de Génesis 49, cuanto en Deuteronomio 33 y Jueces 5,14-18.

El dicho sobre Judá, nuestros v.8-12, es más extenso, porque debe ser una *composición de dichos*. Se destacan con relativa facilidad tres subunidades menores: *v.8, v.9, v.10-12*.

Frank CRÜSEMANN, *Der Wiederstand gegen das Königtum - Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 128-142, con evaluación de la investigación anterior (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 49); Rolf RENDTORFF, "Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids", en *Probleme biblischer Theologie*, München, Christian Kaiser Verlag, 1971, pp. 428-439; Hans Joachim STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1973 (Kommentar zum Alten Testament, 18/1); Fritz STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürich, 1981 (Zürcher Bibelkommentare AT, 9); y, en especial, José Luiz DIETRICH, Shigeyaki NAKANOSE y Francisco OROFINO, *Primeiro livro de Samuel – Pedir um rei foi nosso maior pecado*, Petrópolis, Editora Vozes, 1999, 313 p. (Comentário Bíblico – AT).

3 *Bíblia Sagrada*, Petrópolis, Editora Vozes, 1982, p. 79.

4 Aquí la Bíblia-Vozes (*Bíblia Sagrada*, p . 79) traduce "o leão" (el león). Al respecto de la diferencia véase más abajo del presente estudio.

5 O "pueblos".

El *v.8* es autónomo. Judá es alabado por los hermanos, debido a al éxito en un combate. El texto sólo alude a este evento que mereció el homenaje de los demás: "tu mano está sobre la cerviz de tus enemigos"; no hay detalles de la escena.

El *v.9* igualmente es independiente. No está conectado ni al v.8 ni tampoco a los v.10-12. Este v.9 está marcado por la equiparación de Judá con un cachorro de león. (Este lenguaje figurativo también es usual en otros dichos sobre tribus.)

Los *v.10-12* en rigor ya escapan del estilo de un dicho sobre tribus. Son una promesa de dominio (v.10) y la descripción de la situación bendecida (v.11-12) debido a la realización de las anteriores promesas.

Por tanto, los v.8-12 no son una unidad cohesionada. *Son una composición.* Agrupan dichos de momentos diferentes.

2. Datación y origen

Dichos sobre tribus son *típicos* del *período pre-monárquico*. Tienden a ser *anteriores al 10º siglo* a.C. La propia Biblia los localiza en textos anteriores a la institución de la monarquía, atribuyéndolos a Jacob, Moisés y Débora. Tales dichos tendrían su 'lugar vivencial' en el encuentro de las tribus, con ocasión de actividades religiosas o militares conjuntas (véase Jueces 5,14-18) o de otras solemnidades (véase Josué 24). A través de ellas, las tribus señalaban sus características. Se diferenciaban unas de otras. Se influenciaban mutuamente.

Los dichos pueden reflejar tanto la auto-comprensión de la tribu cuanto la crítica y oposición de otros. En nuestros v.8-12, evidentemente nos hallamos con la *auto-imagen* de Judá.

El ámbito de origen de los dichos es, pues, la interrelación tribal. No surgieron ni en el contexto de clan y ni menos en el de estado. La convivencia de las tribus es su *Sitz im Leben*/lugar vivencial, su lugar de experiencia.

También nuestros v.8-12 caben en este ambiente de las tribus, en el período anterior al estado. Para el v.8 y el v.9, eso vale sin problemas, si bien no estemos en condiciones de saber a qué hazañas de persecución de enemigos (v.8) y de saqueo de presos (v.9) se esté haciendo alusión.

Más problemáticas son la datación y la localización de los v.10-12. Hay quien los sitúa en la "teología de la corte de Jerusalén"[6], porque entiende nuestros versículos como retroproyección de la situación bajo David y Salomón. Otro los fija en torno al 1100 a.C.[7]

Según mi parecer, los v.10-12 no contienen una alusión explícita a la situación bajo David y Salomón. Más bien, reflejan - como además también el v.8 y el v.9 - una ansia de supremacía de la tribu de Judá. La Historia de la Ascensión de David (1Sm 16- 2Sm 5) atesta que en el inicio del 10º siglo la tribu de Judá ya fue ca-

---

[6] Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen, 1984, p. 133 (Grundrisse zum AT, 4/1) [véase la edición en portugués: *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, vol. 1, 1997]

[7] Hans-Jürgen Zobel, *Stammesspruch und Geschichte - Die Angaben der Stammessprüche von Genesis 49, Deuteronomium 33 und Richter 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel"*, Berlin, Walter De Gruyter, 1964, p. 76 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 95).

paz de proyectarse políticamente a través de David. Por tanto, podemos presumir que, al menos en el 11° siglo, pudieron haber surgido dichos y promesas como las de nuestros v.8-12. En todo caso, podemos localizar el pasaje que nos interesa en el ámbito de Judá, en época anterior a aquella en la cual fue articulada la Historia de la Ascensión. A través de los dichos estamos entre judaítas, al menos un poco antes del reinado. Los contenidos coinciden. Las expectativas de Génesis 49,8-9(+10-12) son cercanas a las de la Historia de la Ascensión.

3. "Hasta que el príncipe venga" - Un comandante para Judá

Allí hay expectativa mesiánica, pero ella *no* es *davídica*. No alude explícitamente a David. Ya que la podemos atribuir a la autoría pre-davídica, podemos delinear de modo particular esta expectativa política y económica anterior al Davidismo judaíta. Veamos:

3.1. El Davidismo no es tema expreso de estos versículos. Su tema es *Judá*. La expectativa por un grande guía de la tribu está integrada a las alabanzas y a las promesas que envuelven a toda la tribu. Lo primario es Judá; el "cetro" o guía es derivado. Las expectativas políticas de este dicho sobre Judá no sólo son de origen judaíta, sino que nada tienen que ver con Jerusalén. Las esperanzas están inmersas en la tribu. Hacen parte de ella. Las esperanzas davídicas, por ejemplo en 1Sm 16-2Sm 5, son, pues, como una rama - por cierto especial y altiva - de un árbol muy grande de esperanzas que se refieren a Judá (véase, por ejemplo Miqueas 5,1-4).

3.2. Los v.8 y 9 prestan homenaje a la valentía de Judá: persiguió enemigos y los atrapó (v.8); raptó la presa y la mantuvo segura (v.9). Se trata de acciones valientes y victoriosas con ocasión de confrontaciones militares con "enemigos", con gente que amenazaba a Judá (¿filisteos? ¿otras tribus del Negueb, por ejemplo amalecitas?). Desconocemos los detalles de estas hazañas. Los v.8 y 9 sólo aluden a ellas para enaltecer y homenajear a Judá. Nos encontramos, pues, en el ámbito de la lucha armada, de la así llamada 'guerra santa'.

El v.8 también acentúa la supremacía de la tribu de Judá. El homenaje la destaca de entre las demás, no tanto porque los hermanos la 'alaban', sino en especial porque delante de ella se 'inclinan'. Debido a su valentía militar, Judá sobresale de entre las demás tribus.

El v.10 da continuidad justamente a esta supremacía de los judaítas en las batallas con relación a los hermanos. En los v.8 y 9, ciertos eventos habían hecho sobresalir a Judá. Su importancia económica era, pues, directamente derivada de sus hazañas militares. Con el pasar de la memoria de estos actos heroicos, cesaba también la superioridad de Judá. Pues, el v.10 promete su transformación en algo constante. "Cetro" y "bastón" siempre permanecerán con Judá (v.10a). Aquí, en el comienzo del v.10, todavía no parece estar presupuesto el reinado. Solamente se atribuye a Judá el mando político ("cetro" y "bastón") con ocasión del encuentro del conjunto de las tribus. Tales acciones siempre tendrán reunidas a las tribus situadas allí en las proximidades de Judá, en el sur: los calebitas, los otnielitas, los rubenitas, los quenitas, los jeramelitas y, durante algún tiempo, los danitas. Entre ellas sobresalía Judá, como grupo mejor organizado. Allí, en el sur, los judaítas eran los más

valientes. El v.10a promete continuidad a esta situación "hasta que venga el 'príncipe'" (v.10b, traducción de Almeida). Por lo visto, éste que vendrá – un "príncipe", un *xiloh* - dará continuidad a lo que ya fuera constatado con respecto de Judá. O sea, este *xiloh* ("comandante"?) será un *líder tribal* y un *comandante militar*. Su mando derivará de las cualidades de Judá y de su capacidad militar. De ningún modo está dicho que instaurará el estado y será rey. El *xiloh* aún permanece dentro de los usos tribales. El *xiloh* es, pues, un líder tribal y militar que no desactiva las estructuras tribales para sustituirlas por estatales, sino que está al servicio de ellas, de manera constante y, tal vez, vitalicia. Él todavía no es idéntico a un rey, sino semejante a los grandes jueces libertadores (como Débora y Gedeón) o a aquellos "pequeños jueces" enumerados en Jueces 10,1-5+12,7-15. El *xiloh* esperado se asemeja a un líder tribal. El v.10 no apunta al estado, sino a la consolidación del tribalismo! A pesar de eso, este tribalismo no sólo se establece en torno a una organización política cada vez más unitaria. En su entorno también se activa una economía de cierta 'abundancia'. Esta nueva economía, acumulativa dentro de estructuras políticas tribales, va anticipando lo que será, en Judá bajo David, la organización estatal. Las riquezas expresas en torno a Judá y a su organización tiende a una nueva economía y a nuevas relaciones políticas: la monarquía.

3.3. El comandante del futuro obtendrá la "*obediencia de los pueblos/clanes*". Esta formulación parecería presuponer la existencia del estado. Finalmente, si pueblos obedecen, entonces porque son conducidos a tal obediencia por otro pueblo. Con todo, si nuestra expresión se refiriese a la relación entre pueblos, entonces en rigor no debería hablar de "obediencia", sino de "subyugación". El Salmo 2 describe la relación entre pueblos como dominación, en especial, en el ámbito económico. Por eso, nuestro v.10 aparentemente alude a una relación específica al describirla como "obediencia". Pienso que alude al escenario de la confrontación armada (que también era el ambiente de los v.8.9.10). Con ocasión de la guerra, "los pueblos" obedecerán, seguirán al mando (al "cetro") del *xiloh*/"comandante" de Judá. Mas, ¿quiénes serían estos "pueblos"? En general, se piensa en "naciones", lo que podría ser el caso. Pero, aquí, en el contexto de nuestro v.10, otra explicación es más bien plausible. "*Pueblos"/'amim son los clanes*. El término hebreo *'am* justamente designa, en primer lugar, la "parentela", la "familia", el "clan".[8] El "comandante" es, pues, guía merecedor de la "obediencia" y de la "confianza" de los "clanes" con ocasión de la defensa contra grupos invasores.

3.4. Los *v.11-12* delinean la *situación de bendición* resultante del mando de Judá y del liderazgo del *xiloh* con ocasión de la guerra. Transmiten, según mi parecer, tres momentos de esta incluyente bendición, una bendición económica que tiende a beneficiar solamente a algunos dentro de un conjunto poblacional, aquellos sectores sociales reunidos en torno del poder político monárquico:

Primero: enfocan la paz, aparentemente de modo tribal. "pollino"y "burra" están amarrados. Descansan. Se alimentan junto a la vid. Las guerras emprendidas por el estado apuntan a conquista y subyugación. Por eso, una es la preparación de la subsiguiente. El estado es continuo promotor de combates. Diferente es la situa-

---

[8] A.R. Hulst, "Pueblo", en *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Sígueme, vol. 2, 1985, a partir de la col. 373.

ción de las tribus. Para ellas, la guerra tiene comienzo y tiene fin. Inician porque los campos y las casas de los clanes son agredidos por invasores. Terminan con el rechazo de la invasión. La expulsión de los enemigos restablece la paz, "borrico" y "burra" vuelven a ser amarrados. Se alimentan de lo mejor, de la vid. Pero, ¿tal actitud justamente no indica también para otra guerra, después del descanso?

Segundo: nuestros dos versículos resaltan la abundancia en alimentos. Abundancia en vino es expansión especial de la bendición. Cuando se puede lavar ropas en vino y jugo de uvas, es que la abundancia ha alcanzado su más alto grado. Vida mejor es inimaginable. Con todo, tal abundancia también hace emerger liderazgo político continuado. Mucha producción agrícola sumada a un liderazgo continuado indica para la emergencia de nuevos poderes políticos, la monarquía por ejemplo.

Tercero: el v.12 enfoca la *belleza* del *xiloh*. Sus ojos son oscuros, sus dientes blancos. Es de "buena apariencia" como lo formulaba 1Samuel 16,18. El rey tiende a ser ¡el más bello!

Por tanto, el *xiloh* "comandante" inaugura una situación de bendición. Habrá paz. La abundancia en alimentos irá más allá de lo imaginable. La belleza estampará en el rostro, en los ojos y en los dientes, la bendición del conjunto. Ésta no es una bendición que presupone el estado, pero tiende a él. Lo inaugura. Y este estado implanta el conflicto continuo; inviabiliza que el "borrico sea amarrado a la vid". Él diminuye el alimento entre el pueblo, porque lo recoge en forma de tributo para financiar sus guerras, mantener su aparato, y mantener su lujo. Él no promueve la belleza, ojos relucientes y dientes brillantes, porque recoge los jóvenes para que hagan guerras continuas y las jóvenes para la esclavitud. Por eso, la bendición descrita en nuestros v.11 y 12 es para la vida de los clanes/familias y de las tribus. Clanes y tribus son promotores de paz, alimento y belleza. El "comandante" esperado es promotor de la vida tribal, porque organiza las tribus de modo eficiente para la defensa. Aunque nuestros versículos, de tales maneras, puedan estar reforzando el tribalismo, en términos económicos no dejan de formular e inquietar la sociedad tribal en dirección de un estado monárquico. Nos encontramos en el paso de tiempos que todavía son tribales pero en transición hacia los días de los reyes. Nuestro texto también incita al imaginario tribal, pero ya describe una economía cuyo potencial inaugura tiempos nuevos, días de reyes.

4. Génesis 48,8-12 como telón de fondo de la Historia de la Ascensión

Creo que no queda duda que tanto el dicho sobre Judá en Génesis 49,8-12 cuanto la Historia de la Ascensión de David al Poder provienen de Judá. Son expresiones de modo judaíta. Corresponden a la visión que los campesinos tenían de su tribu (Génesis 49) o de su primer rey (Historia de la Ascensión). No son textos creados sea en Jerusalén, sea en la corte, sea en Israel (= norte).

El dicho de Génesis 49,8-12 sobre Judá ciertamente es muy anterior a la Historia de la Ascensión. Ésta debe ser de los primeros decenios del reinado de David, del final del 11º o de la primera mitad del 10º siglo. El dicho sobre Judá constituye, pues, el telón de fondo a partir del cual, considerando las nuevas contingencias inauguradas por David, emerge la Historia de la Ascensión. Simplificando: la Historia

de la Ascensión fue contada por los nietos de los que cantaba el dicho sobre Judá.

En ambos textos, *Judá es la grandeza principal.* Este pueblo tribal, deseoso de poner bajo su control el conjunto de las montañas al sur de Jerusalén en dirección a Hebrón y de allá hasta Beer-_eba, precede a los líderes monárquicos, en su proyecto de ser hegemónico (lo que también se percibe en los cuentos sobre Sansón (Jueces 13-16). La expansión de la tribu de Judá sobre las Montañas de Judá precede, pues, a la monarquía judaíta! El liderazgo no es autónomo en relación a su gente. Lo extiende. Lo representa. Lo simboliza. El pueblo precede a su "cetro" y "bastón". Por eso, estos textos tienen tremendo cariño y tan grande simpatía por sus líderes. Los comandantes están ungidos por el pueblo. Su belleza es belleza popular.

Por fin, podemos realzar que hay movimientos en discrepancia, al comparar Génesis 49,8-12 con la Historia de la Ascensión.

En ambos los textos, se perciben direcciones diferentes:

* Liderazgo y pueblo están integrados; ya lo decíamos arriba. El *xiloh* "comandante" de Génesis 49 y el valiente David de la Historia de la Ascensión son hijos de su pueblo.

* El liderazgo no conduce al pueblo a conquistas, sino a su autodefensa. Jefes son libertadores. Restauran la paz de la tribu y de los clanes. No instauran la guerra permanente.

* Bajo su mando, el pueblo se llena de bienes. Vive bien. El liderazgo tribal restaura el bienestar. El liderazgo estatal instaura la expoliación.

Es evidente que en el dicho sobre Judá estos matices tribales de liderazgo aparecen con mayor nitidez que en la Historia de la Ascensión. Con todo, no faltan en ésta. En ella David es protector del pueblo, contra las arbitrariedades de Saúl, contra el hambre que se hace avasalladora, contra la dominación de los filisteos y contra los saqueos de los amalecitas. La simpatía de la Historia de la Ascensión por David tiene que ver con estas características tribales de su liderazgo

Pero hay claras diferencia entre el Dicho sobre Judá y la Historia de la Ascensión. Esta última ya se encuentra en un momento histórico nuevo, económico y político más avanzado. David se constituye rey no sólo por la defensa del señorío en el campo y en las ciudades (véase, por ejemplo, 1Samuel 25 y 2Samuel 2). La diferencia reside en que el dicho, en Génesis 49, todavía no se centra en el Davidismo. Antecede a él. Su esperanza todavía no localiza el "comandante" en David. El Davidismo se va a presentar como realización concreta de las esperanzas tribales. Y en eso residirá su fuerza. Sin esta esperanza básica por un liderazgo judaíta popular, el Davidismo como que no se explica. Su fuerza está en estas utopías judaítas, no en su poder jerosolemita (2Samuel 7). El Davidismo sobrevivió a pesar de los pésimos reyes (presentados e 1-2Reyes), a pesar de la demolición del reinado (en 587 a.C.), a pesar de su incorporación parcial a las tradiciones de Sión. Su vertiente estaba más arraigada en la vida y en las esperanzas del pueblo judaíta. *Para Judá, el Mesías siempre permaneció siendo un rey que nacerá del pueblo.*

Bibliografía

Marcos Paulo Monteiro da Cruz BAILÃO, *"Até que venha Silo" - Um estudo do messianismo pré-monárquico a partir de Gênesis 49,8-12*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1994, 196 p. (dissertação de mestrado) [en especial pp. 41-85: "Judá: do estabelecimento nas montanhas palestinenses à monarquía davídica"].

Marcos Paulo Monteiro da Cruz BAILÃO, "O nascimento do messianismo judaíta", en *Estudos Bíblicos* 52 (1997) 9-15.

Teodorico BALLARINI, *Introdução à Bíblia*, vol. 2/1, Petrópolis, Editora Vozes, 1975, pp. 237-244.

Herbert DONNER, *Historia de Israel e dos pueblos vizinhos*, São Leopoldo, Editora Sinodal, vol. 1, 1997, pp. 156-158.170-180.

Carlos A. DREHER, "A formação social do Israel pré-estadual - Una tentativa de reconstrução histórica a partir do Cântico de Débora (Juízes 5)", en *Estudos Teológicos* 26 (986) 169-201.

Antonius H.J. GUNNEWEG, "Über den Sitz im Leben der sogenannten Stammessprüche (Genesis 49; Deuteronomium 33 und Richter 5)", en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964) 243-255.

Gerhard von RAD, *El libro de Génesis*, Salamanca, Ediciones Cristiandad, 1977.

Milton SCHWANTES, "Esperanças messiânicas e davídicas", en *Estudos Bíblicos* 23 (1989) 18-29.

Claus WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1982, pp. 243-278 (Biblischer Kommentar Altes Testament, 1/3) *[con amplia bibliografía, en especial también sobre lo discutido v.10]*.

Hans-Jürgen ZOBEL, *Stammesspruch und Geschichte - Die Angaben der Stammessprüche von Genesis 49, Deuteronomium 33 und Richter 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel"*, Berlin, Walter De Gruyter, 1964 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 95) (en especial pp. 10-15+72-80).

Milton Schwantes
Rua Camilo José 78
Vila Dom Pedro I – Ipiranga
São Paulo – SP
04125-140
Brasil
milton.schwantes@metodista.br

HILDA TURPO HANCCO

¿REINO O IMPERIO DE DIOS?

Resumen
El artículo estudia el texto de Nehemías 5,1-5, enfocando la actuación del pueblo y de las mujeres en Judá, a mediados del siglo V a.C. A partir del contexto histórico-social combinado con el análisis estructural literario, queremos descubrir cuáles fueron los elementos que motivaron y posibilitaron el grande clamor de los actores principales, y que dió margen para desvelar los proyectos que están subyacentes. Pondré de relieve a los actores sociales específicos.

Abstract
This article studies Neh 5,1-5 in the light of the doings of the people, and specially the women in Judah, during the V century BC. Out of the socio-historical context, in combination with the literary structure of the text, we want to search what elements were there that motivated the great protest of the people and made it possible, who were the main social agents of that movement, and how that permitted to shed light the different underlying projects.

Introducción

La historia de los sufrimientos, de los proyectos de esperanza de los sujetos de los diversos grupos sociales, parte del "clamor" /*šeʿaqah*. Nuestro texto inicia con el *clamor* que, al ser analizado a través de métodos exegéticos, nos va a mostrar elementos claves para resaltar, entre muchos, el proyecto de Dios.

1. Contexto literario de Nehemías 5,1-5

1.1. Sobre el libro y la localización del texto

La autoría del libro llamado de Nehemías se atribuye al propio Nehemías por tratarse de memorias. Las Memorias de Nehemías pueden ser consideradas como un documento próximo a los eventos en él contados, siendo así histórico. En general, el libro de Nehemías es una fuente muy bien preservada en el Primer Testamento. La fecha más indicada para la redacción final es el siglo III a.C.

A partir de las perspectivas del método histórico-cronológico, del contenido y del análisis del discurso, se puede percibir que la obra Esdras-Nehemías tiene tres momentos esenciales: a) la reconstrucción del templo, b) la re-organización de la co-

munidad, y c) la re-construcción de la muralla.

El capítulo 5 de Nehemías está situado en el conjunto del bloque de las Memorias de Nehemías (Ne 1,1 - 7,5a) que básicamente se define por tratar de la reconstrucción del muro de Jerusalén. Tal cap.5 (v.1-5.6-13.7-19) se encuentra fuera de su contexto, pues en el comienzo del texto los enemigos y los muros de la ciudad, del capítulo anterior, desaparecen absolutamente de la escena para revelar un problema extremamente peculiar, vital y totalmente significativo, en el libro Esdras-Nehemías, el que de hecho llama la atención: personas amenazadas por el hambre y la explotación, una situación extrema de riesgo.

En ese contexto, las mujeres están ocupando diversos papeles sociales. El más acentuado es que ellas toman las iniciativas. No tienen nombre, pero son identificadas, desenvolviendo un papel muy relevante en la narrativa. Lo que constatamos en Ne 5,1-5 es que los problemas son dolorosos de tipo económico, social, político e ideológico. Esto nos muestra el rostro real de aquellos que ostentan el poder (judaítas y los persas). Se apunta para el eje inicial y, principal, para la época y su proceso de liberación y transformación. Por tales motivos y dada su relevancia pertinente, paso a concentrarme en la primera parte de nuestro capítulo; esto es, *Nehemías 5,1-5*.

1.2. Aspectos del texto

Se trata de una perícopa. Caracterízase por el género literario narrativo en prosa. Se narra un episodio. Resulta interesante la manera cómo se desarrolla la narración en la medida en que se introducen nuevas temáticas.

Las frases nominales, la presencia de la conjunción "y" y el estilo marcado por el 'imperfecto consecutivo' hebreo predominan en el texto. El lenguaje narrativo y secuencial, que contiene discursos dialogados, se caracteriza por el tono coloquial. El estilo descriptivo permite visualizar las condiciones reales y la dinamicidad de los personajes, destacando al protagonista como sujeto actuante en el v.1. La trama y la acción se desenvuelven con frases cortas y simples.

Se percibe que esta narración recoge tradiciones, memorias y preocupaciones de contextos históricos. Por tanto, tiene su origen en la experiencia de la vida cotidiana y es a través de la que se enfatizan diversos aspectos significativos que marcan características propias del período pos-exílico.

1.3. Sobre la estructura[1]

v. 1a Y hubo
A un grande clamor
B del pueblo y de sus mujeres
contra
C sus hermanos los judaítas
v.2 a Y hay aquellos que dicen:
b nuestros hijos y nuestras hijas nosotros (somos) muchos
c1 y nosotros vamos a tomar cereal
c2 y vamos a comer
c3 y viviremos.
v.3 a Y hay aquellos que dicen:
b nuestros campos y nuestras viñas y nuestras casas,
nosotros empeñamos
c y vamos a tomar cereal en el hambre.
v.4 a Y hay aquellos que dicen:
b nosotros tomamos prestado plata según el tributo del rey,
nuestros campos y nuestras viñas.

v.5 a Y ahora,
C' como la carne de nuestros hermanos (es) nuestra carne,
como son los hijos de ellos, (son) nuestros hijos
y he aquí que
B' nosotros estamos sometidos a que nuestros hijos
y nuestras hijas (sean) esclavos,
y hay entre nuestras hijas que (están) sometidas
y no hay poder en nuestra mano
y nuestras viñas y nuestros campos (son) para otros.

En esta estructura, encontramos la presencia del narrador que determina las escenas representadas, así como también el factor tiempo (v.1a.5a). Los v.2a.3a.4a visualizan la frase que permitió caracterizar los grupos sociales dominados: de un lado, la dinámica de los v.2b.3b.4b indica la acción que ya fue hecha y prueba sus efectos mortíferos, y, de otro lado, en los v.2c.3c. se enfoca la reacción de los afectados. Curiosamente, esta misma dinámica se percibe en el v.5, pero de una forma conclusiva.

2. Re-haciendo los Rayos X de las quejas

Al mostrar los v.2-4 se observa lo siguiente: el primer grupo, según el v.2, es el grupo que no poseía tierras ni comida. Es el grupo que tuvo que empeñar sus hijos y sus hijas para recibir cereales[2]. Se sospecha que éstos eran representados por

[1] Hay que notar que el texto propuesto aquí es una traducción literal de la Biblia Hebraica.

[2] *dagan* es "cereal", pero no especifica el tipo. Siempre representa una cosecha valiosa. Tanto el cereal como los otros productos debían estar sujetos al diezmo que obligaba dar el 10% a los sacerdotes y levitas (Nm 18,12 y Dt 18,4). Los diezmos de cereales no debían ser comidos en casa, sino delante del Señor (Dt 12,17 y 14,23).

los jornaleros y otras personas que dependían de su propio trabajo. En el v.2, las expresiones *no'kelah*[3] ("vamos a comer") y *nijyeh*[4] ("vamos a vivir") nos conducen a afirmar que estamos en el período de "plenitud" de la miseria en que vivía este grupo, pues existía un deseo muy grande de alimentarse. El *kl* ("comer") atípicamente aparece sólo ya que, generalmente, está al lado de *šth*[5] ("beber"). La alegría está, también, unida al comer. La ausencia de la bebida y de la alegría contradice, por un lado, lo que el Deuteronomio enfatiza sobre la obligación de comer los frutos de la tierra gracias a Yahweh (6,11 y 8,10-11), y, por otro lado, las estipulaciones de la alianza cuando la tierra produce cosecha suficiente (Lv 25,19 y 26,3-5). Este grupo era el más pobre y en sus palabras había vida; había plena convicción de que, si fuera necesario, saquearía las haciendas de los "hermanos judaítas".

El segundo grupo, en el v.3, está compuesto por pequeños propietarios empobrecidos que poseían tierras (campos[6], viñas[7] y casas[8]), pero tuvieron que empeñarlas, esto es, dar en garantía de la deuda por causa del 'tiempo de hambre' para conseguir, básicamente, lo esencial: cereales. Eran dependientes de los grandes propietarios, y al perder sus tierras, trabajaban como arrendatarios. "Empeñar" *'rb* indica una seguridad. El bien empeñado era sólo entregado al acreedor en el vencimiento. Para Dt 24,6, era prohibido tomar en prenda objetos necesarios para la vida. Lo que daba seguridad era la prenda de mobiliarios como acontece en el v.3. Sin embargo, Ex 22,25-26 y Dt 24,12-13 pide que la prenda sea devuelta al "pobre" (Job 22,6 y 24,9). En Ex 22,24 se repudia el acto de mantener la prenda. Al faltar la prenda, el deudor incumplido debía entrar al servicio de su acreedor o venderse. Así, el incumplimiento resulta ser la causa de la esclavitud. Este grupo de empobrecidos fue obligado a vender sus hijos como esclavos. Además, algunas hijas ya se habían hecho esclavas de los gentiles. Esto merece ser tomado en cuenta ya que parece ser una práctica común (Jl 4,6-8).

El tercer grupo, v.4, estaba formado, también, por pequeños propietarios de tierra (casa y viñas) que tenían algún préstamo de plata. La raíz *lwl* ("tomar prestado") es un término puramente económico. Sólo aparece en Nehemías, refiriéndose a un acto financiero para pagar el tributo. En el texto, no se habla de trasgresión de la ley, ya que la práctica del préstamo de dinero por prenda y la esclavitud por deuda era autorizada por la ley basado en el Código de la Alianza (Ex 22,24), la ley deuteronómica (Dt 23 e Lv 25,35-38) que se refiere a préstamos sin intereses entre is-

---

3 Ne 5,2; Nm 11,13; Dn 1,12.

4 2Re 6,2; Ne 5,2,3; Jr 20,10.

5 Cf. 1Cr 12,40; Ecl 3,13; Job 1,14; Est 4,16.

6 *sadeh* "campo" tal vez se encontraba en la región montañosa de la provincia. Predominaba el cultivo de la tierra por aguas de lluvia, así las rentas eran menores, ya que la cualidad de tierra era diferente. En el Primer Testamento, de 45 veces que aparece el término, aquí aparecen dos (v.3.5). Intuitivamente, los campos eran tierras pequeñas de las clases pobres que reconocían el valor que esas representan en la vida y en la comunidad.

7 *keramim* "viñas". Las uvas eran una de las más importantes frutas. Se plantaba la viña más en los declives de las colinas. Ellas eran protegidas contra la destrucción de animales; para ello se construía incluso un muro.

8 *bayit* "casa", indica también la familia. Destaco que el grupo familiar tiene alto grado de importancia, como la célula básica en la sociedad judía.

raelitas, y con intereses entre los pueblos vecinos de Israel[9]. Levítico exige no cobrar ningún interés al empobrecido. Este grupo, en Nehemías 5, hace un préstamo de "plata" (dinero) para pagar tributo. Un tributo, estipulado por el rey, al año correspondía a 350 talentos. Se destinaba a la 5ª satrapía de Transéufrates. De ella hacía parte Judá. En Judá, una moneda de plata acuñada pesaba 2,08gr. Además de ser práctica, su valor era menor que la de oro[10]. Tal tributo era basado en la media de producción y en el tipo de cultura del propietario, puesto que el pueblo colocaba la producción de excedentes en las manos del propietario o intermediario de la tierra, lo cual implicaba que toda contribución suponía que los productores producían con excedentes. Estos servían para la alimentación familiar, para reposición de objetos destruidos, para donativos ceremoniales. Y el excedente era dado, de acuerdo con el principio de solidaridad, para los propios productores o podían ser vendidos por los aristócratas. Se añade a la carga tributaria el impuesto de 10% exigido por el templo, pues las comunidades de los siglos VI-IV a.C. formaban la 'comunidad de los ciudadanos del templo' que representaban una estructura de sobrevivencia de los judíos durante y después del exilio. Posibilitaba la manutención de la identidad étnica, aspecto que se hace más concreto en el tiempo de Nehemías. En los siglos VI-V, hubo un período de mala cosecha. En el caso de este grupo mejor situado se percibe que no hay indicios de escasez de alimentos, pero nada impide afirmar que, en tendencia, las condiciones eran precarias como para el primero y segundo grupo.

El Imperio Persa tenía por principio evitar los conflictos con los pueblos que tenía bajo su dominio, ya que su 'novelera' y fundamental estrategia política de dominación era la tolerancia religiosa y cultural. El tipo de jerarquía social de Judá se constituyó en el fundamento de la administración persa, pues la administración persa presuponía la desigualdad social en el sistema de parentesco judío y la reforzó.

El 5º siglo a.C. se revela como un período de renovación y desarrollo de estas regiones del Oriente Próximo y del Mediterráneo Oriental sin descartar la política de expansión de los griegos a través de Fenicia. También hay que tomar en cuenta que Judá ya ejercía el comercio con pueblos vecinos (Ez 27,17), inclusive occidentales, ofreciendo sus productos excedentes e importando oro, piedras preciosas, madera y cerámica griega.

Pero, ¿había crisis agraria en Judá durante el 5º siglo a.C.?

A grandes rasgos, Judá, región montañosa, dependía del agua. No era apropiada para la agricultura intensiva. Criaba ganado e introdujo la moneda como forma de pago. La exigencia del tributo pone de manifiesto que las familias no eran autárquicas. Eran obligadas a producir más de lo necesitaban para satisfacer sus propias necesidades. El tributo fue creado por la necesidad de producción de excedentes o por el sistema de prenda. Lo que queda claro, es que la reconstrucción de los muros de Jerusalén, el hambre, el sistema de prenda, la explotación financiera y la exigencia del impuesto durante el período persa la llevaron a la crisis. Luego, el pro-

---

[9] Sobre préstamos sin intereses véase: Sl 37,21; 112,5; Eclo 29,1-7. Sobre la práctica con los pueblos vecinos véase: Dt 23,21 e 15,6.

[10] Con una dracma de oro se podía comprar 300 libras de cebada, con un siclo de plata, 200 libras de cebada. En Judá una moneda de plata acuñada valía 74 libras de cebada.

ceso de empobrecimiento era una práctica normal que se iniciaba primero por la venta de los hijos y después de las propiedades[11].

En la comunidad judía, en ese período, reinaba la pobreza y la urgencia de reconstruir los muros defensivos. Ésta no era una obra majestuosa para mantener ciertos proyectos de intereses personales (de los judíos) e imperiales al mismo tiempo. Con esto, quiero decir que el proyecto del pueblo y sus mujeres buscaba otros intereses ajenos a los judíos y a los persas. Específicamente en Judá había un proyecto de reconstrucción, pero también existía otro proyecto de reconstrucción en proceso que tenía como objetivo la vida.

3. ¿Hermanos contra hermanos?

Enfocando C y C', en el v.1 los llamados "judaítas" son reconocidos concretamente como los "nobles y magistrados" (v.7), el estrato más rico de la población, los que volvieron del exilio como personas simples[12] y que en el libro de Esdras y Nehemías adquieren liderazgo.

Al hablar de "carne" *besar*[13] en el v.5 C', hay que señalar que este término tiene el sentido de "pariente carnal". En general, la palabra hebrea en cuestión tiene un sentido fundamental de carne y cuerpo, pero con un énfasis de *igualdad* puesto que es lo común que tienen todas las personas[14]. La igualdad era el término muy característico entre los judíos. Concretamente, en el sentido antropológico, aparece como la unidad de la persona en el sentido de un todo, legalmente de un "pariente". El término explicita proximidad máxima, "hermanos de tribu". Tal igualdad es complementada, aún más, por el hecho de afirmarse que los hijos vienen de una misma ascendencia (C'), refiriéndose al parentesco que existe entre ellos. Finalmente, la estructura de parentesco unía las familias en una jerarquía basada en prerrogativas de hermanos. Existía la preocupación del 'conservar', ya que el sentido de hijos se interpretaba como "herederos".

4. "...y no hay poder en nuestra mano"

Dejando que el texto se exprese, B y B' se presentan con claridad. En el v.1B, "el pueblo" *ha ʿam* judío indica consanguinidad y origen común. Se constituía de hombres, mujeres, niños, jóvenes, adultos y viejos del estrato empobrecido. Y sus

---

11 Hans Kippenberg afirma que la esclavitud comienza cuando se pone en prenda a los hijos (v.5), y termina convirtiéndolos en esclavos (*Religião e formação de classes na antiga Judéia - Estudo sociológico sobre a relação entre tradição e evolução social*, São Paulo, Edições Paulinas, 1998). Norman K. Gottwald señala la tierra como mercadería vendible (*As tribos de Iahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto - 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Edições Paulinas, 1986).

12 Las tierras fueron compradas por judaítas que habían regresado de Babilonia, y de ese modo llegaron a ser dueños de ellas. La concentración de tierras en pocas manos ya había comenzado antes de este período.

13 La palabra "basar" aparece 270 veces en el AT: en el Pentateuco 138 veces, 61 de ellas en el Levítico, 24 veces en Ezequiel, 18 veces en Job, 17 veces en Isaías, 16 veces en los Salmos, 10 veces en Jeremías y 2 veces en Nehemías.

14 Por ejemplo: el creador (Is 64,7), la descendencia de los padres (Sb 7,1-2), el origen (Job 33,6), el comienzo y fin de la vida (Job 34,15; Sb 7,5), el nacimiento (Job 31,15) y la naturaleza común (Job 10,10-11; Sl 33,15).

"mujeres" *našim*, que no pierde la característica hebrea de ser presentadas e identificadas a partir del hombre (son "de ellos"), están como líderes, fuertes de bendición (Pr 18,22) y honra (Pr 12,4) para la familia. Están vestidas de fuerza y dignidad, como buenas administradoras de la casa. Son solidarias con el pobre. Hablan con sabiduría (Pr 31,10-31) y también son fuente de contiendas (Pr 19,13-14; 21,9 e 27,15). En el libro de Esdras-Nehemías, las mujeres ocupan el segundo plano. El hecho de haber sido identificadas muestra el papel importante desempeñado en aquel exacto momento, aunque se afirme que pertenecían al estrato social de extrema pobreza.

Estos protagonistas de la narración ponen en evidencia, en el v.5B', los problemas que oprimen (v.2-4), en especial la coerción debido a la situación socio-económica. Sus hijos e hijas son llevados a la esclavitud (*'ebed*).

El hecho es que ninguno debe ser esclavo del hermano. Esto está prohibido por la ley (Lv 25,39-40). Las clases ricas y poderosas debieron haber intensificado la explotación de los pequeños y débiles propietarios, adueñándose de los hijos mediante la prenda. Cabe señalar que la situación de las "hijas" se hacía crítica por ser "esclavas". Como esclavas, ellas podían ser compradas, vendidas, cambiadas, alquiladas, dadas en dote, presentadas como oferta para el templo. Además de los trabajos típicos de todo esclavo, las mujeres esclavas eran exigidas en su cuerpo. Sin embargo, la ley del Código de la Alianza sobre la venta de hijas las protegía. A pesar de perder su derecho y dignidad como esclava, la mujer encuentra amparo en la ley para la afirmación de su dignidad y la adquisición de su libertad en el caso que fuese agredida en su integridad física.

La fuente principal, entre otras, de la esclavitud entre hermanos está constituida por factores de orden económico. Es el estado de miseria e insolvencia lo que explica la venta de la persona humana que pasa a no tener ninguna autoridad. Pierde la condición de rescatarse a sí misma y de rescatar sus bienes. Esclavas eran cuerpos humanos que contaban absolutamente con 'nada'. Entonces, lo que sobraba era esa *energía* que *sale de lo más profundo del ser*, de cada uno y de cada una: el *clamor*.

5. El proyecto pasa por resistencias, propuestas y esperanzas

Llamo la atención sobre este extremo; a él se refiere la introducción de la perícopa – el gran clamor. Contiene el mensaje principal: en A, en el v.1, *se<u>ʿ</u>aqah* ("clamor") expresa fuertes emociones que mueven a las personas a tomar conciencia nuevamente y a buscar nuevas salidas en situaciones difíciles. El término *se<u>ʿ</u>aqah*, como sustantivo, se ubica en el ámbito jurídico y como tal es una legítima protesta de los oprimidos según Dt 15,9. El sustantivo en cuestión toma realce, cuando va acompañado del adjetivo *gedolah*, entendido como "grandeza", "sublimidad soberana". El adjetivo tiene, como tal, un sentido positivo. Es producto del sufrimiento y de la angustia expresada en alta voz. En esa medida, el clamor nace para revelar la marcha de una revuelta muy seria que debe llevar a la liberación. Con respecto a la liberación, implícitamente se manifiesta la no aceptación pasiva de tal situación; se exigen cambios para que las prácticas sociales, de hecho, estén de acuerdo con las prácticas del Código de la Alianza (Ex 23,2) y del Código del Deuteronomio (Dt 15,1-18).

La vivencia de la opresión es una consecuencia directa de la dominación. Este tipo de relación – dominación/opresión - no se dio ni se da sin lucha. Por eso, las personas oprimidas desarrollan una serie de mecanismos sutiles de resistencia, sea a nivel individual, sea a nivel grupal, para combatir los hechos de opresión. Darse cuenta de la real actuación se constituye fundamental para conseguir un cambio. Sin embargo, no basta tomar conciencia; es necesario querer transformar la realidad de forma radical. Es necesario que haya conciencia revolucionaria delante de una situación injusta que debe llevar a un proceso de liberación.

Tal clamor revolucionario comienza desde la identidad. La identidad es, sobre todo, resultado de un proceso histórico-cultural, un proceso de reconstrucción que depende de la adquisición de un conjunto de derechos que sean capaces de garantizar a todos, hijos e hijas, hombres y mujeres, el ejercicio de una plena ciudadanía, el ejercicio pleno del proyecto de Dios. Se hace necesario, por consiguiente, luchar por una sociedad que practique la solidariedad, luchar para que la igualdad y la fraternidad sean los patrones de referencia, puesto que todos somos personas humanas y, por tanto, tenemos el privilegio de gozar de los derechos a la vida, a la alimentación, al trabajo digno, a la salud, dentro de una sociedad multicultural y pluriracial.

Cuando Dios oyó el clamor del pueblo (Ex 2,23-25 e 3,7), buscó una nueva organización, una transformación, basada en la igualdad, en la fe, en la esperanza. La autonomía productiva, la descentralización del poder basado en el principio de subsidiariedad y de solidariedad, la defensa de la ley por el sistema igualitario, la búsqueda del bien de todos se constituyen en características perennes del proyecto de Dios.

Ciertamente el proyecto descansa sobre la debilidad, mientras que la sociedad se reconstruía a partir del proyecto basado en el egoísmo y en la individualidad que busca beneficios de ganancia, optimación de lucros valorizados en las cosas materiales. En una sociedad así, la fuerza de la vida y del Dios de la vida no se revela en el poder de los opresores que aplastan la vida, sino en el poder de una vida sufrida y combativa. Entonces, el pueblo y las mujeres se acordaron y supieron escuchar el clamor de Dios, porque es el poder, la fidelidad, la presencia y la justicia de Él que resucita de la muerte para una vida nueva y fraterna.

Dios llama a buscar otro sistema de vida, saliendo y viviendo el éxodo. El éxodo es el camino que nos lleva al desierto y nos hace capaces de confrontarnos con los conflictos. Es en el desierto donde nace el coraje de creer en la propia experiencia. Y, exactamente, es en ese paso por el desierto donde se perfeccionan los valores que sustentan la mística, donde se profundiza la práctica que se desprende de estos valores. Es en esta práctica que el pueblo se identifica como "pueblo", generador de una experiencia diferente, creada por la fuerza y acción del Espíritu Santo de Dios.

Empeñarse y participar en el proyecto de Dios tiene futuro, pues el proyecto culmina en su reino que no tiene fin, porque él es infinito. Diferente es el proyecto del imperio, obra del ser humano que es finito. Por tanto, se trata de buscar una lógica en la cual haya un espacio para todos. El proyecto que Dios tuvo y tiene aún sigue siendo una óptima opción.

Bibliografía

BOTTERWECK, G. Johannes y RINGGREN, Helmer, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, vol.1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973.

BLENKINSOPP, Joseph, *Ezra-Nehemiah - A Commentary to the Old Testament*, Philadelphia, Library the Westminster Press, 1988.

CROATTO, José Severino, "A dívida na reforma social de Nehemías - Um estudo de Nehemías 5,1-19, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 5/6 (1990) 25-39.

DE VAUX, Roland, *Instituções de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Editora Teológica, 2003

GOTTWALD, Norman K., *As tribos de Iahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto - 1250-1050 a.C.,* São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

HARRIS, Laird R. (organizador), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testmento*, São Paulo, Editora Vida Nova, 1998.

KIPPENBERG, Hans G., *Religião e formação de classes na antiga Judéia - Estudo sociológico sobre a relação entre tradição e evolução social*, São Paulo, Edições Paulinas, 1998 (Bíblia e Sociologia, 4).

TÜNNERMANN, Rudi, *As reformas de Nehemías - A reconstrução de Jerusalém e a organização de Judá no período persa*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus, 2001 (Série Teses e Dissertações, 17).

WOLFF, Hans Walter, *Antropologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Paulinas, 1993.

Hilda Turpo Hancco
Rua Santo Alexandre, 93
São Paulo-SP
03542-100
Brasil
hilta@rocketmail.com

LÍLIA DIAS MARIANNO

LOS/AS EXTRANJEROS/AS DICEN: '¡YAHWEH NO NOS EXCLUIRÁ DE SU PUEBLO!'

Manifiestos contra el imperialismo en la teología de reconstrucción

Resumen

El pos-exilio todavía permanece como un período enigmático bajo muchos aspectos pues allí acontece una grande transformación de la religión y de la sociedad judaíta. Dentro del proyeto de reconstrucción de la identidad nacional acontecen diversos conflictos sociales. Las formas de solucionar estos conflictos, en general, están subordinadas a tres grandezas norteadoras de la reconstrucción: ley, tieneplo y raza. Es de este período la iniciativa de excluir a los extranjeros de la congregación y de la religión de Israel. Esto acontece de forma muy nítida a través de la orden de expulsión de las esposas extranjeras, narradas en Esdras 9 y 10 y Nehemías 13. Todavía, motivos no muy explícitos están por detrás de esta reconstrucción nacional. La literatura bíblica de este período, de forma muy interesante cuenta sobre otras mujeres y niños extranjeros que, en varios períodos de la historia, 'protestaron' con el grito del Tercer Isaías, diciendo: "ningún extranjero diga: Javé me excluirá de su pueblo!".

Abstract

The post-exilic period stands as an enigmatic time under many different points of views. At that time was happening a great transformation on the Judaic religion and society. The project of national reconstruction brings many social conflicts. The ways to solve these conflicts were generally submitted to three main statements that guide the reconstruction: law, temple, and ethno. From this period is the initiative to exclude the foreign people from the assembly and from the Israelite religion. In a very evident way this situation was expressed on the determination to expulse the foreign wives, according with Ezra 9-10 and Nehemiah 13. But, motivations not so much clear are on the backstage of this national reconstruction. The biblical literature from this time, tells us about other foreign women and children that have protested with the claim of 3 Is that says: "Let no foreigner say: the Lord will surely exclude me from his people".

Algunos ensayos de este número están tratando, con más detalles, del contexto histórico-social del período pos-exílico en Judá. En éste nos vamos a limitar al proyecto de reconstrucción nacional y al 'imperialismo teológico' en él contenido.

1. Un proyecto muy extraño de "Reino de Dios"

En tiempos pos-exílicos la desventaja político-económica de los judaítas de la tierra, delante del contexto de dominación de Persia, era muy grande. Las ideas de un nuevo éxodo, entendidas por la *golah* como el trampolín para una restauración de la gloria salomónica del reino de Israel, se fue perdiendo en la medida en que los deportados eran confrontados con la dura realidad de la región de Judá. Pero quien tiene dinero y poder se siente en el derecho de imponer reglas y normas, principalmente si hay apoyo moral de los líderes para esto.

Los judaítas que regresaron de Babilonia tenían un proyecto de reconstrucción nacional que consistía en la centralización de toda la vida de la nación en torno del *templo* que acababa de ser reconstruido y en la obediencia de la *ley*, que pasaba a ser ley religiosa con sello persa, o sea, era la ley de la *etné* y ley imperial simultáneamente. Mas este proyecto traía un tercer componente derivado de la teología de la "pureza" que era fomentada por los sacerdotes: la *raza*[1]. Esta teología de cuño exclusivista se basaba en ideas como: 'extranjeros son impuros', 'extranjeros hicieron pecar a Israel', 'solamente los judaítas pueden ser pueblo de Yahweh', 'solamente son judaítas aquellos que consiguen documentar su ancestralidad judaíta y son circuncidados', 'Yahweh no quiere este tipo de gente extranjera en medio del pueblo electo, por eso deben ser excluidos'.

Estas ideas de exclusión de extranjeros parece haber comenzado durante los días de reconstrucción del templo bajo Zorobabel, pues el Tercer Isaías ya denunciaba el problema (Is 56,1-7), mas desde los días de Amós (9,7), había un cierto sentimiento de superioridad de israelitas con relación a los extranjeros. En los días de Esdras y Nehemías, estos conflictos llegaron al clímax. Quien admitiese casarse con una mujer extranjera sería tenido como u contaminador de la santa descendencia (Ed 9,2), un introductor de pecado en la vida de la nación.

Este contexto nos muestra en Judá una xenofobia que no consigue ser justificada por la historia de los orígenes de Israel. La ocupación de Canaán nos muestra que Israel siempre fue una cantera de las muchas naciones que componían el mundo de su tiempo y convivió pacíficamente con extranjeros por muchos siglos. La influencia multicultural sobre Israel siempre fue innegable, incluso por su misma posición geográfica. Allí extranjeros tenían derechos asegurados por la ley. Es difícil de entender qué especie de motivación podía existir por detrás del exclusivismo, cuando esto básicamente anulaba la historia de los orígenes de este pueblo.

La impresión que nos hace es que estas ideas parten de personas sin grande contacto con la realidad en Judá y bajo la influencia de un fuerte programa doctrinario. El aislamiento en Babilonia fue un ambiente propicio para la fermentación de una tradición que decía que la grandeza de Israel se refería a una etnia. Allí los deportados no tenían cómo probar lo contrario o contestar a la fuerza de la "doctrina" sacerdotal. Esta *golah* estuvo bajo influencia directa de la teología sacerdotal, la misma que establecía criterios de impureza y pureza. No se trataba de deportados antiguos. Los que tuvieron contacto con el primer templo y que lloraron en la inau-

---

[1] Sobre las tres grandezas: templo - ley - raza ver: REIMER, Haroldo y REIMER RICHTER, Ivoni, *Tempos de graça - O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*, São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Sinodal/Paulus, 1999, pp.105-112.

guración (Esdras y Ageo) fueron los que vinieron con Zorobabel, cerca de cincuenta años antes.

Estamos hablando de la generación de Esdras y Nehemías, una generación que nació en el exilio, pues nuestro período acontece a partir de 465 a.e.c., cerca de ciento veintidós años después de la destrucción del templo y de la ciudad. Esta *golah* no conocía la tierra de Israel y las tradiciones antiguas de la existencia pacífica de extranjeros en medio del pueblo de Israel. Ella no está regresando a Judá, está viniendo por la primera vez. El pueblo de la tierra era mezclado y sincretista. Estos elementos no combinaban con el proyecto de pureza divulgado por los sacerdotes. Es por eso que, al regresar a Judá, la *golah* comenzó a tener conflictos con el pueblo que allí se encontraba. Los extranjeros y mestizos fueron impedidos de participar de la reconstrucción del templo, de la ciudad, de la celebración de la pascua (Ed 6,21) y ahora de pertenecer a la familia judaíta (Ed 9,1-10,44 y Ne 13,23-31).

Los judaítas no tenían fuerza política para realizar un imperialismo sobre las naciones extranjeras según los moldes de Persia. Entre tanto, realizaron otro tipo de imperialismo: el teológico, el terrorismo ejercido por el dogma, aquél que juega en la periferia el cual es diferente y que no corresponde a sus modelos de pureza. Los líderes consiguieron arreglar una forma de volver a Yahweh, el Dios libertador del débil y del oprimido en el Dios de las élites fortalecidas. Transformaron el Dios de toda la tierra, en el Yahweh exclusivo del pueblo judaíta. Considerando a los extranjeros como gente inferior, los líderes se sintieron en el derecho de excluirlos de la congregación, de las familias y de todo lugar donde pudiesen ser considerados una amenaza.

Los profetas que andaban olvidados pasaron a ser evocados para recordar al pueblo el pecado de contaminación con extranjeras pero, curiosamente, las denuncias contra las injusticias sociales y el maltrato de los extranjeros, tan bien puntualizadas por Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías y Ezequiel ni siquiera fueran mencionadas! La concentración en la recriminación de extranjeros desviaba la mirada del problema mayor: la trasgresión de los derechos de los más débiles. Todo esto fue olvidado, ahora lo válido es un modelo "imperialista" para el Reino de Yahweh. En este modelo, los extranjeros valían menos, eran inmundos, contaminaban Israel, lo conducían al pecado, no merecían el favor de Yahweh.

Pero mujeres y niños extranjeros de la literatura bíblica parecen, en nuestro imaginario, estar organizando una protesta. Ellas resolvieron "abrir la boca en favor del mudo", haciendo las veces de los profetas que estaban silenciados por los líderes. Veamos lo que ellas tienen que decirnos.

2. Tirados a los buitres: la denuncia que vino del desierto

Las narrativas, donde encontramos a Agar e Ismael, pertenecen a las historias de los orígenes de la nación israelita. Esto nos hace pensar en tradiciones orales muy antiguas, que fueron retocadas durante el pos-exilio, en cuanto la *torá* estaba siendo cerrada. El círculo sacerdotal ejerció grande influencia en este proceso. Esto nos lleva justamente dentro del proyecto de "imperialismo teológico" ya mencionado.

Nos interesa aquí la narrativa de *Génesis 21*, según la cual Agar es expulsada por Abraham por exigencia de su esposa, catorce años después de haber dado a luz

a Ismael. Todo nos lleva a creer que los redactores intentaron manipular las tradiciones para mostrar que hasta el mismo Abraham tuvo que expulsar a la esposa y al hijo extranjeros, ya que la promesa de Yahweh reposaba sobre Isaac y no sobre Ismael.

Los papeles sociales de los personajes nos son conocidos: Abraham es hombre, el patriarca, jefe del clan, figura de preeminencia en una cultura patriarcal. Sara es mujer, la esposa del patriarca, que tiene preeminencia sobre la otra mujer. Agar es mujer, es egipcia, es esclava, y más: esclava de mujer, lo que la dejaba en una especie de marginalización incluso entre los esclavos. Schwantes clasifica como "en la etapa final de la expoliación [...] la perícopa nos presenta a Agar en varios estados de aniquilamiento"[2]. El único poder que Agar poseía es el de ser fértil, y este poder cambió su historia[3].

Es interesante que la mujer, en general enmudecida/secundarizada en relatos sacerdotales, es ahora colocada por los redactores con voz activa, justamente sobre el patriarca más importante de Israel, ¡si esto ayuda a legitimar la expulsión de una esposa extranjera! Dice la narrativa que, cuando Sara presenció a Ismael jugando con Isaac (Gn 21,9)[4], exigió que Abraham se librase de la esclava con el hijo para que Ismael, siendo el primogénito, no usurpase la herencia de Isaac.

La incoherencia entre las intenciones exclusivistas de los redactores con la personalidad acogedora del ángel que oye el lloro del niño en el desierto y bendice a Agar ¡hace latir las sienes! También intentando legitimar la expulsión de las esposas extranjeras, la narrativa consigue mostrar que el primogénito "mestizo" fue bendecido en el desierto, en la escasez, de donde Yahweh hizo brotar un pueblo fuerte,

---

2 SCHWANTES, Milton, "Interpretação de Gênesis 12-25 - No contexto da elaboração hermenêutica do Pentateuco", en *Estudos Bíblicos* 1 (1987) 31-49.

3 Sobre cambios de papeles que cambiaron la historia, véase: MARIANNO, Lília Días, *Mudando de roupa para mudar a historia*: http://www.relendoabiblia.hpg.ig.com.br. Una disociación interesante hecha entre la matriarca del desierto, que había sido bendecida por una epifania y cuya morada se volvió el santuario en *Beer-lahai-ro'i* es Agar, la matriarca de los agaritas, una tribu distinta de los ismaelitas es hecha en las notas en TEUBAL, Savina, "Sara e Agar - Matriarcas e visionárias", en BRENNER, Athalya (organizadora), *Gênesis a partir de uma leytura de gênero*, trad. Fátima R. Durães, São Paulo, Paulinas, 2000, pp. 265-266.

4 Mi traducción de este versículo sería: "y vio Sara al hijo de Agar, la egipcia, al cual dio a luz para Abraham, que jugaba [intensamente]". La LXX añade el siguiente complemento después del verbo jugar: *meta Isaak tou uiou autés* que puede ser traducido por: "con Isaac el hijo de ella". La traducción de la expresión *mesaheq* es controvertida. Primariamente el sentido es "reír"/"jugar". La construcción verbal en Gn 21,9 está en *piel*, la forma intensiva y posee una doble aplicación: la positiva, "reír/jugar", y la negativa, "mofar"/"escarnecer".Se prefiere más la positiva. La única construcción idéntica que encontramos está en Gn 26,8, donde se dice que Isaac 'jugaba' con Rebeca. En algunas situaciones puede ser un tipo de juego íntimo, como juegos de amor, lo que es poco probable entre dos niños. De todas formas, podemos concluir que se trata de un juego entre personas muy ligadas afectivamente; esto es también enfatizado por la expresión griega *uiou* en el texto de la LXX. Las versiones en portugués [y en español] no llegan a un consenso. La TEB/*Tradução Ecumênica da Bíblia* es la que traduce más literalmente. Concluimos entonces que Ismael 'jugaba intensamente' con Isaac, su hermano menor, niño querido también por él, lo contrario de "mofarse" de él como algunas traducciones pretendem interpretar (HARRIS, R. L. *Dicionário internacional de teología do AT*, trad. Márcio Redondo, Luiz Sayão y Carlos Osvaldo Pinto, São Paulo, Vida Nova, 1998, pp.1280-1281; DAVISON, Benjamin, *The analytical hebrew and chaldee lexicon*, Grand Rapids, Zondervan, 1993, pp. 509 y 643; ALONSO SCHÖKEL, Luiz, *Dicionário bíblico hebraico-português*, trad. Ivo Storniolo y José Bortolini, São Paulo: Paulus, 1997, pp.559-560; KIRST, Nelson y otros, *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2000.

libre y numeroso, pueblo que no pasó por los sinsabores de la deportación como pasó Israel, al contrario, los edomitas, descendientes de una hija de Ismael con Esaú, incluso ayudaron a arrasar Jerusalén después de 587 a.e.c., de acuerdo con el profeta Abdías.

Desde el medio del desierto, lo que en aquella época podría corresponder a los actuales canales de desagües de nuestras metrópolis, donde desembocan las impurezas de las poblaciones urbanas, donde era enterrada la deshechos orgánicos de los sacrificios sacerdotales, para donde se enviaba el pecado de la población por medio del macho cabrío expiatorio; sí, es desde el desierto desde donde un pueblo extranjero y marginal, pero fuerte y numeroso y también descendiente de Abraham, "*ptmk* de la periferia" en comparación con la "pureza encarnada" en los sacerdotes, el que levanta la voz de protesta.

La memoria de la existencia de este pueblo desenmascara las motivaciones por detrás del "imperialismo teológico" promovido por los pretendidos representantes del reino de Yahweh: ¡*el problema es otro! ¡El problema es la tierra, pueblo mío!*

Agar se torna una provocación a los desatinos de poder de los líderes pos-exílicas. Su historia demuestra que, cuando es para garantizar un heredero, se puede usar una mujer extranjera, mas a la hora de conferirle los derechos a los cuales ella tiene derecho, ella debe ser excluida, de preferencia desterrada; ¡ellas y sus hijos/as son amenaza!

Entre las mujeres expulsadas se encuentran las egipcias. Ellas están representadas aquí en Agar y los primogénitos se encuentran representados en el pequeño Ismael. Como dice Elsa Tamez: "los marginalizados exigen ser incluidos en la historia de la salvación, inclusive como primogénitos"[5]. La ley confería derechos a ambos: a la mujer y al primogénito (Dt 21,15-17), la preocupación de los líderes con la herencia de la tierra, registrada en la oración de Esdras (9,12) era inútil delante de la ley. El procedimiento de expulsión de las esposas iba en contra del oráculo de Yahweh expresado en la profecía de Ezequiel[6]:

> "Ustedes la distribuirán como herencia para ustedes mismos y para los extranjeros residentes en medio de ustedes y que tengan hijos. Ustedes los considerarán como israelitas de nacimiento; igual que a ustedes, a ellos se le asignará una herencia entre las tribus de Israel. En cualquier tribu donde se instale el extranjero, allí ustedes le darán la herencia que le corresponde'. Palabra del Soberano, el Señor." (Ez 47,13.21-23)

Este "manifiesto del deserto" tiene una lista de reivindicaciones:

Primero: nosotros, hijos/as mestizos/as, menos amados, conocemos nuestros derechos según la ley y si somos primogénitos tenemos derecho a doble porción de herencia.

---

5 TAMEZ, Elsa, "A mujer que complicou a historia da salvação", en *Estudos Bíblicos* 7 (1998) 63.

6 Sobre esto es importante ver: GALLAZI, Sandro, "Nunca descuidaremos da casa do nosso Deus (Nehemías 10,40) - Aspectos da economia do segundo templo, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 30 (1988) 59-77. También del mismo autor, más informaciones sobre el contexto político-teológico del pos-exilio en: *A teocracia sadocita - Sua historia e ideologia*, Macapá, Biblioteca de Estudos Bíblicos, 2001, 285 p.

Segundo: nosotras, mujeres extranjeras, poseídas (¿como esclavas?), mas tomadas como esposas, conocemos nuestros derechos de esposa a partir del Código de la Alianza (Ex 21,7-11).

Tercero: nosotros, esposas extranjeras, hijos e hijas medio egipcios/as, asdoditas, moabitas etc., hemos sido bendecidos por Yahweh, y del medio de la escasez sobrevivimos.

Cuarto: exigimos ser incluidos en la congregación y exigimos que la tierra sea compartida con nosotros de acuerdo con la palabra de Yahweh al profeta Ezequiel (Ez 47,13.21-23).

3. Hacia el camino de la era: la protesta que vino del campo

La historia de Rut es bien conocida de todos nosotros. Ella ha sido usada para los más diversos fines. Dos sagas diferentes fueron unidas y novelizadas en el pos-exilio, la saga de la viuda judaíta y la saga de la moabita ascendiente de David. La conveniencia de esta unión es justamente para mostrar un camino opuesto para las propuestas del "imperialismo teológico" de los líderes. Así, el contexto histórico reportado en Rut es, de hecho, un reflejo del contexto del pos-exilio.

Creemos que las mujeres, más allá de participar de la tradición oral de Rut, también han hecho parte de la redacción del libro[7] pues, además las mujeres ocuparon el centro de las atenciones de la narrativa, esta novela recibe el nombre justamente de la mujer moabita (otro de los pueblos de las esposas extranjeras), cuando el que se cuenta de hecho, es la historia de la judía Noemí.

Si las leyes de exclusión de los moabitas surgieron a partir del Código Deuteronómico (Dt 23) o hasta de los añadiduras del pos-exilio, podemos sospechar que tales leyes fueran creadas para legitimar la exclusión de los moabitas que Israel ya practicaba, no sabemos a partir de cuándo, y que eran contrarias a los preceptos del Código de la Alianza, más antiguo que el deuteronómico. Moab es la única nación excluida de la congregación de forma permanente y Rut pertenece justamente a este pueblo. Este nombre en el libreto bien sugiere algún tipo de provocación.

Los papeles de los personajes en Rut necesitan ser explicados. Esta tarea es aún más interesante por el propio significado de los nombres como se encuentra en la narrativa: Boaz, Elimélec y el fulano son hombres, jefes del clan, propietarios de tierras; típicos representantes del "tu", destinatario de la mayoría de las leyes de Israel[8]. Maalon y Quelion también habrían sido, si no hubiesen muerto antes. Orfa es la moabita prudente, que regresó a casa de su madre y Rut la moabita amiga y osada que acompañó a su suegra, desafiando el sistema, quedándose como marginal en

---

[7] Sobre las diferentes sagas que dieron origen a la novela, ver BRENNER, Athalya, *Rute a partir de uma leytura de gênero*, trad. Fátima Marques, São Paulo, Paulinas, 2002, pp. 19 y 92. En la misma obra encontramos la posición de BLEDSTEIN, Adrien, *Companheirismo feminino - E se o livro de Rute foi escrito por uma mujer?*, pp. 153-178 que endossa, juntamente con GOTTWALD, Norman K., *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, trad. Anacleto Álvares, São Paulo, Paulus, 1988, p. 513, la teoría de la autoría femenina de Rut.

[8] Sobre el "tu" destinatario de la mayoría de las leyes de Israel, ver: CRÜSEMANN, Frank, *Preservação da liberdade*, trad. Haroldo Reimer, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 1995, pp. 25-31

la aldea de Belén. Noemí es la viuda del jefe del clan, marginalizada por no tener hijo y no tener sustento.

Como vimos anteriormente, en el pos-exilio los tiempos eran muy difíciles, principalmente para mujeres viudas, más aún para aquellas de avanzada edad. Viudas como Noemí eran totalmente olvidadas por los jefes de clanes, pues provocaron la desgracia de no dejar descendientes cuando las genealogías ¡"valían oro"! Ésta es Noemí: judía, miserable. Ni para dejar algún hijo registrado en las genealogías ella sirvió. No es de admirarse que ella estuviese tan amargada al volver a Belén y tener que adaptarse al choque cultural[9]. Parece que al salir de Moab estaba más optimista que al llegar a su tierra.

Quien venía de Babilonia tenía una situación económica privilegiada, pero el regreso de los que migraban para países vecinos era muy doloroso y amargo, pues las tierras que ellos habían dejado allí eran disputadas entre pueblo de la tierra y la *golah* provista de genealogías. Por eso ella pide que la llamen Mara.

Rut tiene una importancia capital en esta novela. Ella recupera la dignidad de una viuda judaíta envejecida y sin hijos. En la escena de la era, Rut osadamente ultrapasó las órdenes de Noemí. En vez de aguardar las orientaciones de Boaz fue Rut quien, por su propia cuenta, tomó el control de la situación, insinuando que Boaz ya habría consumado el acto sexual[10]. De un solo golpe ella restauró toda la suerte de una mujer tan olvidada como Noemí: el campo (la tierra), un hombre para la familia (amparo social), la futura hambre de ambas (pan), un descendiente (heredero en la genealogía!) que garantizaría la herencia en la familia (herencia para la posteridad). Y este descendiente no había sido un judaíta cualquiera, era un pariente del propio rey David, cuya "segunda edición" era tan aguardada en aquellos días de expectativa mesiánica. ¿No es éste el ejemplo de una mujer moabita que promovió más justicia para una viuda miserable del que promovieron los líderes del pueblo judaíta?

Muchos autores culpan al fulano de estar apenas interesado en adquirir la tierra, en vez de cumplir sus funciones familiares con el pariente más pobre. Mas su miedo era el de transgredir la ley.

> "La confusión entre las dos leyes [levirato y rescate] causaría la trasgresión de otra ley, aquella de Dt 22,22-27: la ley contra la 'unión' ilegal [...] Moralismo escondido en un idilio: es lo que la mayoría de los comentarios hace de esa historia. Por eso ellos la destruyen. Pues si hay una tensión, es porque aquel hombre estaba en lo cierto. Es porque, en efecto, Boaz corre el riesgo de transgredir la ley de Dt 22,22"[11].

El proceso junto a la puerta es encarado como una disputa entre la ley y la legitimidad. Era algo serio en las circunstancias del pos-exilio, pues allí la Torá estaba siendo cerrada. Si cerrase con errores jurídicos, que acababan con el pobre en vez

---

[9] La expresión fue tomada de la misiología y es usada cuando se trata del regreso de un misionero que ha servido en misiones transculturales por muchos años ahora tiene que regresar a su país de origen, debiendo re-adaptarse a su propia cultura, cultura ésta que él ya no reconoce más.

[10] Una revisión exegética de Rt 3,6-10, que pone en evidencia este cambio en las traducciones convencionales se encuentra en las notas de MARIANNO, Lília D., *Planejar, agir, perpetuar - Exciertos de Rute sobre a sobrevivência em tiempos de crise*, http://www.relendoabiblia.hpg.ig.com.br

[11] BAL, Mieke, "Heroísmo e nomes próprios, ou os frutos da analogia", en BRENNER, Athalia, *Rute*, p. 77.

de restaurarle la suerte, sería un problema. Fue por el testimonio de los ancianos que Boaz tuvo el apoyo para transgredir la ley, siendo apoyado por otra ley.

La novela de Rut es una protesta a partir del campo: *¡el problema es otro! Es justicia social, ¡mi gente!* Ustedes quieren eliminar extranjeras que, por temer más a Yahweh que ustedes, están arriesgando la reputación para restaurar a suerte de aquellas judías, que ustedes mismos empujaron a la indigencia por considerarlas inútiles, una vez que no generaron descendientes para que integren sus genealogías!

Este "manifiesto del campo" también tiene una lista muy interesante de consideraciones:

Primero: nosotras, esposas extranjeras, estamos preocupadas con la suerte de nuestras suegras, pues los jefes de los clanes no han cuidado de ellas, principalmente si sus descendientes mueren sin dejar hijos.

Segundo: nosotras, mujeres extranjeras, estamos arriesgando la única dignidad que nos queda, nuestra reputación, para presionar a estos jefes de clan para que rescaten a sus parientes más pobres;

Tercero: nosotras, mujeres moabitas, formamos parte de Israel hasta el punto de ser matriarcas en la familia del rey David, cuyo reino ustedes tanto quieren verlo restaurado;

Cuarto: nosotras, extranjeras más jóvenes, estamos perpetuando el nombre de los judíos en las genealogías que tanto les preocupan.

Quinto: nosotras, moabitas que adoramos a Yahweh, exigimos que se nos incluya en medio de la congregación pues no representamos ninguna amenaza a la fe de los judíos

4. Del calor de la grande ciudad: la protesta de 120.000 niños

La novela de Jonás también es fruto de este período conturbado[12] y tiene algo que decir contra esta propuesta absurda de un reino etnocéntrico de Yahweh. El protagonista es probablemente el personaje histórico, mencionado en 2Reyes 14,25, natural de Gate-Héfer, ciudad del límite del territorio de Zabulón, en el reino del Norte, y había actuado como profeta durante el reinado de Jeroboán II (784–748 a.C.). Mas el libro nada tiene que ver con las profecías de Jonás.

Nos interesa la segunda parte de la narrativa, cuando Jonás ya fuera vomitado por el pez y necesita obedecer la orden de la cual él huía de todas las formas. En el siglo 8º, los ninivitas/asirios representaban los peores enemigos de Israel: ¡ciertamente destrucción! Aquellos que hicieron perder a Israel la herencia de la tierra prometida, deportándolos para tantas naciones, de las cuales nunca consiguieron nuevamente reagruparse. Deberían ser evitados a toda costa pues representaban, para los israelitas, la mejor definición de poder imperialista.

Nínive, el sinónimo de la iniquidad, irónicamente se transformó en un ejemplo para Jerusalén, que pretendía presentarse como símbolo de la santidad y de la pureza. Nínive se arrepintió delante de cinco palabras dichas por el profeta. Jerusalén no se arrepintió, no obstante las muchas profecías que habían sido proferidas, denunciando su maldad. Nínive acataba la voz de los profetas y Jerusalén, en las pala-

---

12 KILPP, Nelson, *Jonas*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1994, pp.16-20 (Comentário Bíblico).

bras dichas por Jesús siglos más tarde, mataba sus profetas (Mt 23,30-37). Del gobernante de Nínive partió la iniciativa de arrepentimiento aunque el profeta ni siquiera hubiese predicado el mensaje completo. Ya los gobernantes de Jerusalén eran especialistas en oír todo lo que los profetas repetidas veces advertían y se hacían los sordos, quemando sus escritos y echándolos en cisternas (Jr 36,23-29 y 38,6-10)[13].

Podemos identificar a Jonás como un verdadero representante de la mentalidad de los líderes religiosos y de los intérpretes de la ley del pos-exilio. Él es el mensajero de Yahweh, que conoce la revelación de este Dios, que sigue la ley de Dios, pero cuando se trata de incluir en su lista de hermanos a los extranjeros, él se opone. Entonces, después de un trauma marcado por el sabor de jugo gástrico de pez, desempeña su tarea con extrema mala voluntad. Milton Schwantes declara que "¡Israel jamás tuvo profeta que fuese tan escaso en palabras! ¡Sólo cinco!"[14]. Él parece querer castigar a Nínive, entregándola a la propia suerte.

Parece que Jonás no contaba con el arrepentimiento de los ninivitas. En su imaginario, no había espacio para asociar extranjeros/as con personas de corazón sincero y espíritu quebrantado. Cuando vio que su predicación no se cumplió, él se desanimó, diciendo que no quería obedecer porque sabía que Dios, "misericordioso y compasivo, muy paciente, lleno de amor" (4,2) prometía castigar, pero acostumbraba cambiar de idea después. Dice Jonás: "quita mi vida, te lo suplico, porque para mí es mejor morir que vivir" (4,3).

¡La misericordia de Yahweh dejaba Jonás trastocado! Además de eso, hay otra denuncia muy importante que se hace en Jonás: el nacionalismo exagerado del pos-exilio terminó por constituirse en un nuevo ídolo: el de la identidad étnica del pueblo elegido. Yahweh y su propósito para la humanidad fueron olvidados en medio de tanta veneración a la tradición y a la elección.

"Hay una profunda continuidad entre Israel y Nínive, una relación que no es histórica sino dinámica. Israel es lo que Nínive comienza a ser cuando se convierte de su mal camino. Nínive es lo que Israel está en peligro de ser, nuevamente, si permite que esa transformación sea vaciada de su contenido libertador y reducida a una nueva idolatría"[15].

El libro de Jonás es una "literatura subversiva" que ataca a los líderes oficiales. Este libro va minando la pretendida pureza de las propuestas oficiales, como lo dice Milton Schwantes: "trata de ir vaciando la fuerza de los señores al modo que lo hace una termita: escondida, pero siempre trabajando"[16].

---

13 Estas ideas están mejor desarrolladas en WOLFF, Hans Walter, "A Bíblia é a palavra de Deus ou palavra de homens? - Reflexão sobre o problema baseada em uma explanação do livro de Jonas", en WOLFF, Hans Walter, MOLTMANN, Jürgen e BOHREN, Rudolf, *A Bíblia – Palavra de Deus ou palavra de homens?*, trad. Harald Malschitzky, São Leopoldo, Sinodal, 2ª edição, 1999, pp. 7-45; SCHWANTES, Milton, "Os ninivitas creram em Deus", en *Estudos Bíblicos* 6 (1991) 27-34; WINTERS, Alicia, "Jonas e a libertação de Nínive", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 9 (1991) 39-49 y PEREIRA, Nancy Cardoso, "Lições de cartografia – Pequena introdução ao livro de Jonas", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 35/36 (2000) 199-205.

14 SCHWANTES, Milton, "Os ninivitas creram em Deus", p. 32.

15 WINTERS, Alicia, "Jonas e a libertação de Nínive", p. 45.

16 SCHWANTES, Milton, "Os ninivitas creram em Deus", p. 34. La palabra "Cupim" es traducida aquí por "termita", aunque, en realidad, hace referencia a una hormiga blanca de Brasil (nota del traductor).

Desde la grande ciudad, a través de su postura de conversión, los ninivitas denuncian: ¡*el problema es la misericordia, pueblo mío!* ¡Ustedes no admiten que Yahweh esté interesado en nuestra salvación y en los ciento veinte mil niños, que ni distinguen entre mano derecha e izquierda!

Desde la gran ciudad los ninivitas también nos proponen su manifiesto:

Primero: nosotros, gobernantes extranjeros queremos oír lo que los profetas tienen que decirnos pues queremos obedecer a Yahweh, y estamos más próximos al arrepentimiento que ustedes, pueblo elegido.

Segundo: nosotros, "extranjeros impuros" y nuestros 120 mil niños no seremos como deshechos de los sacrificios tirados al calor del desierto pues también somos objeto de la compasión y de la misericordia de Yahweh;

Tercero: nosotros, "extranjeros crueles" entendemos que Yahweh no puede ser aprisionado dentro de sus patrones de moralidad religiosa o ser trocado por una idolatría institucional.

La protesta que vino del cielo

El diálogo entre Yahweh y Jonás en el último capítulo es digno de reflexión: "¿tú tienes alguna razón para esa furia?" (4,4) y el profeta, tal vez como quien dice que tal pregunta no merece respuesta, se queda en silencio. Va a protegerse bajo una planta milagrosa que muere al día siguiente. Él quiere morir (4,8)! Yahweh le preguntó nuevamente: "¿tú tienes alguna razón para estar tan furioso por causa de la planta?" y Jonás respondió "Sí, ¡la tengo! ¡Y estoy furioso al punto de querer morir¡" (4,9).

La narrativa termina con una pregunta hecha por Yahweh cuya respuesta Jonás no la dio: "Tienes lástima del ricino, en el cual no trabajaste, ni lo hiciste crecer; que en una noche nació, y en una noche pereció. ¿Y no he de tener compasión de la grande ciudad de Nínive en la que hay más de ciento veinte mil personas que no saben discernir entre su mano derecha y la izquierda...?" (4,10 – Almeida revisada IBB).

El redactor colocó al profeta y a los líderes representados por él, en jaque, haciéndolos, a través de Jonás, tomar la posición de los extranjeros, al sufrir los efectos del viento oriental abrasador, que destruye la hierba del campo y del calor del desierto, para donde fueron mandados Agar e Ismael. ¿Será que Yahweh no debería tener compasión de las esposas e hijos que ahora estaban siendo expulsados de casa por los intransigentes representantes de la ley, del templo y de la raza?

Jonás necesitó de la misericordia de Yahweh para salir del vientre del pez, él recurrió a la tradición de los sufridores[17] pero luego ya liberado, él retomó su viejo camino de la falta de compasión. Recordaba muy bien a aquellos que cantaban: "¿cómo podremos cantar al Señor en tierra extraña?", pero a continuación afirmaban: "¡maldita Babilonia, feliz aquél que golpee la cabeza de sus bebés contra una piedra!" (Sl 137)

---

[17] SCHWANTES, Milton, "Os ninivitas creram em Deus", p. 31.

El libro de Jonás denuncia cualquier tentativa nacionalista de restringir la salvación solamente a Israel y de reivindicar la gracia y misericordia sólo para sí.[18] Más importante que estar comprometido con las instituciones y sus esquemas, es estar comprometido con los intereses de solidariedad de Yahweh. Él derrama su misericordia sobre aquellos que realizan el culto con arrepentimiento y compromiso moral, no importando si estos son marineros extranjeros, ciudadanos ninivitas o de Jerusalén. Es esta pureza de intenciones y acciones, y no de raza, lo que realmente cuenta. Además, ya hablaba sobre esto el mismo Tercer Isaías (Is 58) que sugirió el "grito de guerra" de estos/as extranjeros/as.

Jonás, alguien tan celoso de su elección, no se tornó en un falso profeta porque la destrucción predicada por él no se cumplió, pero sí porque el modelo de sociedad exclusivista que él presentaba como único posible era regido por tradición y preconcepto, y esto ni Dios "tenía el derecho" de cambiar[19].

Pero desde el cielo Yahweh protesta: "¿Y yo, no debería tener compasión?"

Lília Dias Marianno
Estrada Roberto Burle Marx 9140 casa 12
Restinga da Marambaia
Rio de Janeiro – RJ
23020-240
Brasil
lilia.marianno@terra.com.br
www.relendoabiblia.hpg.ig.com.br

---

18 BAPTISTA, Roberto Natal, "E a novidade veio de dentro da baleya - Jonas", en *Mosaicos da Bíblia*, São Paulo, CEDI, vol.4, 2ª edição, 1991, p. 15.

19 WINTERS, Alicia, "Jonas e a libertação de Nínive", p. 49.

NANCY CARDOSO PEREYRA

¿PROPAGANDA O HISTORIA?

Cuestiones metodológicas sobre anales e inscripciones militares, profecías y resistencia[1]

Resumen

Este ejercicio se ocupa de las recepciones y resistencia del discurso de los imperios en la literatura bíblica. Quiero presentar la discusión sobre la tercera (?) campaña militar de Senaquerib en el frente occidental (contra Palestina y Egipto/701 a.C.). En cuanto los anales y registros asirios apuntan para una victoria resonada de los ejércitos de Senaquerib, los relatos bíblicos insisten en una derrota maravillosa del ejército asirio delante del Ángel del Señor. Esta divergencia no ha sido considerada a partir de una lectura que privilegia las formas de registro e inscripciones de los grandes imperios antiguos en detrimento de las formas no objetivas de los relatos a partir de las periferias y de pueblos revoltosos.

Abstract

This exercise considers the receptions and resistance of the speech of the empires in the biblical literature. I want to present the discussion on the third (?) military campaign of Sennacherib in the western front (against Palestine and Egypt/701 B.C.). The annals and Assyrian registrations point for a resonated victory of the armies of Sennacherib, but the biblical stories insist in a wonderful defeat of the Assyrian army before the Angel of the Lord. This divergence has not been considered starting from a reading that privileges the registration forms and inscriptions of the big old empires in detriment of the non objective ways of the stories starting from the peripheries and from turbulent towns.

1. Mentiras y verdades: entre l posible y lo deseado

"Me dirán que la política se ocupa de lo posible, no de lo deseable. No estoy de acuerdo en absoluto."
Edward Said

Cuando el antiguo ministro de información de Irak -antes de la ocupación norteamericana - Mohammed Saeed al-Sahhaf, presentaba sus boletines informativos sobre la marcha de los combates, ¿se trataba de historia o propaganda? Uniformado y en tono de certeza, insistía en continuar informando que las fuerzas de Irak

[1] Este texto hace parte del proyecto de investigación de pos–doctorado en Historia Antigua, en el Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp.

aplastaban a los invasores americanos y que la victoria estaba próxima. En la guerra transformada en espectáculo global por la televisión, al-Sahhaf se transformó en un personaje de comedia: sus declaraciones sobre la resistencia iraquí eran desmoralizadas las por las imágenes de los medios y, la vehemencia de su discurso mítico sobre la invasión, fue pacificada por la rapidez virtual y trivial del "gran liquidificador que está despedazando todos los lugares comunes de la triada estética-ética-étnica"[2].

El presidente de los Estados Unidos también hizo su espectáculo y mintió: en la búsqueda desesperada de un *casus belli* que justificase la invasión de Irak y confirmase el pretendido apoyo de la ONU y de países alineados, Bush no hesitó en fabricar mentiras de Estado y modificar informes militares. Pero, también vehemente y mítico, el presidente Bush tuvo sus evaluaciones y afirmaciones reproducidas, ampliadas y transmitidas por los medios de comunicación acuartelados[3]. La diferencia entre el Ali Comic y el Bush Comic es que el segundo tiene su historia contada, grabada y reproducida por los mejores que detentan la hegemonía de la información, y se presentan en la forma tecnólatra de la objetividad de la información, mientras que al-Sahhaf es presentado y reproducido por los medios de información militante y, por eso mismo, considerado como no confiable. Pero son muchos los fragmentos de acontecimientos: más de dos, el uno y el otro. La construcción del significado histórico pasa también por la voz de la resistencia anti-colonial no asociada al antiguo gobierno de Sadam Hussein:

> "La resistencia es anticolonial. No hay frentes de batalla - está por todas partes, hay minas en las carreteras porque las plantaron y detonaron comandos locales; no hay ninguna 'Batalla de Bagdad ' - habrá mil y una batallas en Bagdad - en cada camino, callejón, bloque de apartamentos y plaza del mercado. No hay ninguna familia de la élite que sea el objetivo, ningún líder que matar al terminar la guerra; hay millones de familias y miles de líderes"[4].

El acontecimiento histórico (tiempo) se fisura en narrativas sustentadas por interpretaciones (*lógos*) y sus políticas en un delicado juego de poder que altera realidades, invierte valores, modifica secuencias, escamotea motivos, disloca evidencia y falsifica la historia. La articulación del capitalismo globalizado y de los monopolios de comunicación e información – de modo especial en América Latina - redefine de modo dramático la guerra ideológica donde la historia y la información se transforman, más que nunca, en arma de combate[5].

En este sentido, la lucha contra la verdad única del imperialismo – sus mitos y sus mentiras – coloca la exigencia del enfrentamiento del elitismo cosificador del pensamiento sobre la antigüedad que se piensa sin pertenencia social, en un elogio de *logos* y tiempo sumergidos en la metafísica de las investigaciones que desistieron del conflicto como motor de la historia y desertaron de la búsqueda de alterna-

---

[2] Massimo CANEVACCI, *Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo, Studio Nobel/Istituto Italiano di Cultura, 1996, p. 13.

[3] Ignácio RAMONET, *Mentiras de Estado*, Le Monde Diplomatique/Rebelión, 3/7/2003.

[4] James PETRAS, 6 de octubre de 2003 - Invasión estadounidense de Irak: Guerra de pega y resistencia popular, www.lafogata.org/recopilacion/petr_invasion.htm, 6 de octubre de 2003.

[5] João Quartim de MORAES, Império, guerra e terror, en *Crítica Marxista* 14 (2002) 25.

tivas políticas a la barbarie de nuestro tiempo. Cansados, hicieron de la antigüedad y del oriente una carrera, olvidando que "las ideas, culturas e historias no pueden ser estudiadas sin que su fuerza, o más precisamente, su configuración de poder, sea también estudiada"[6].

El poder se desterritorializó y, más que nunca, hay que pensarlo como sistema, como relación de relaciones. Esta perspectiva exige que se piense nuevamente en la totalidad, criticando las pretensiones de la grande narrativa imperial que quiere garantizar sentido e inmutabilidad para el conjunto de la realidad social. El poder no se explica por ningún centro de aglutinación de fuerza.... sino por la capacidad – pretensión - de estar en todo lo que nos remite al ámbito de las *ideologías históricamente orgánicas*, de modo especial al campo de la religión[7].

Esta perspectiva difusa del poder y denunciada por autores que insisten en mantener la centralidad de la discusión sobre el imperialismo contemporáneo, señalando las implicaciones políticas de las opciones metodológicas, de modo especial para los estudios *orientalistas*:

> "El hecho es que el orientalismo se acomodó con éxito al nuevo imperialismo, en el cual sus paradigmas dirigentes no contestan, y hasta confirman, el continuado proyecto imperial de dominar Asia"[8].

Esta investigación se sitúa en el ámbito de esta discusión mayor, reconociendo que el estudio de las antiguas formas de imperialismo puede ser importante para la visualización del carácter construido del imperio como macro-modelo geopolítico y para revelar el metabolismo cultural-religioso de legitimación, que pretende insinuarse en todos los registros del orden social, como mecanismo vital de auto-reproducción y naturalización del poder.

La permanencia y simultaneidad de culturas/religiones locales al margen de las grandes narrativas imperiales exige el desenvolvimiento de una estrategia religiosa para el imperio, como condición fundamental de consolidación del control social. Profundamente contextualizados y fechados, los imperios necesitan romper el tiempo histórico para engendrar una grande narrativa de auto-representación con fuerte acento mítico-religioso. "En otras palabras, el Imperio presenta su orden como algo permanente, eterno y necesario"[9].

La comprensión de este esfuerzo hermenéutico de sustentación de los imperios puede ser evaluada por los constantes desórdenes, revueltas y movimientos sociales de las periferias de los imperios que cuestionaban las pretensiones del control espacio-temporal o simplemente afirmaban otras formas de ordenamiento social, colocando en riesgo la pretensión de univocidad imperial. Investigar las relaciones externas e internas de los ordenamientos imperiales en las lecturas de recepción-resistencia de saberes locales puede revelar el carácter hermenéutico-ideológico del im-

---

6 Edward SAID, *Orientalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 17.

7 Antonio GRAMSCI, *Concepção dialética da história*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4ª edición, 1981, p. 62.

8 Edward SAID, *Orientalismo*, p. 326.

9 HARDT & NEGRI, *Império*, Rio de Janeiro, Record, p. 29.

perio, exponiendo sus relaciones de construcción e visibilizando resistencias antiimperiales[10].

El abordaje de la religión, como parte de las ideologías históricamente orgánicas, hay que entenderlo a partir del principio metodológico de investigación dialéctica de la realidad como totalidad:

> "Un fenómeno social es un hecho histórico en la medida en que se examina como un momento de un determinado todo; desempeña, por tanto, una función doble, la única capaz de hacer de él un hecho histórico: por un lado, definirse a sí mismo, y por otro, definir el todo; ser al mismo tiempo productor y producto; ser revelador y al mismo tiempo determinado; ser revelador y al mismo tiempo descifrarse a sí mismo; conquistar el propio significado auténtico y al mismo tiempo dar un sentido a algo más"[11].

La motivación de esta investigación es la de leer los relatos imperiales (Asiria) en relación con las contra-lecturas bíblicas de Judá bajo dominio (siglo VII), superando la idealización historiográfica de hechos aislados, artificialmente separados del conjunto de interpretaciones de la realidad en conflicto.

La comprensión dialéctica de la totalidad significa que las partes se encuentran en relación de interna interacción y conexión entre sí y con el todo, y también que el todo no puede ser petrificado en la abstracción situada por encima de las partes, visto que el todo se crea a sí mismo en la interacción de las partes.

> "¿Hay que presentar las cosas sesgadas por motivos económico-estratégico-político-ideológicos o intentar que vayan enteras? Yo creo que hay que intentar que vayan enteras, pues no sólo me importa ganar, sino que aspiro a tener razón; de modo que, aunque ocasionalmente hayan de presentarse las cosas troceadas y coyunturalmente se pueda mentir y manipular una información, permanentemente nos tienen que guiar la verdad y la razón, únicas hermanas de la justicia"[12].

2. Explicitando las motivaciones y los problemas

Este ejercicio se ocupa de las recepciones y resistencia del discurso de los imperios en la literatura bíblica. Quiero presentar la discusión sobre la tercera (?) campaña militar de Senaquerib en el frente occidental (contra Palestina y Egipto/701 a.C.). Mientras los anales y registros asirios señalan una victoria resonada de los ejércitos de Senaquerib, los relatos bíblicos insisten en una derrota maravillosa del ejército asirio delante del Ángel del Señor. Esta divergencia no ha sido considerada a partir de una lectura que privilegia las formas de registro e inscripciones de los grandes imperios antiguos en detrimento de las formas no objetivas de los relatos a partir de las periferias y de pueblos revoltosos.

El mirar elitista y esnob de la investigación arqueológica y textual de los centros de investigación sobre orientalismos se encuentra con el elitismo esnob de los

---

10 HARDT & NEGRI, "Declínio e queda do império", en *Império*, Rio de Janeiro, Record, pp. 373-417.

11 Karel KOSIK, *Dialética do concreto*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, p. 40.

12 Simón ROYO, http://www.rebelion.org/medios/030710royo.htm.

anales, inscripciones y otros documentos de los imperios, en un refuerzo violento y silenciador de las voces y expresiones de resistencia y disidencia. En esta perspectiva, los pueblos dominados sufren también una derrota ideológica, además de la violencia bélica y militar.

A partir de esa motivación – de explicitación del conflicto ideológico y hermenéutico de control y edición de los eventos históricos – quiero oír de nuevo los relatos disponibles sobre la tercera campaña militar de Senaquerib en Palestina. Quiero oír los ruidos sofocados de los escribas oficiales forjando en la piedra la visión de la historia del Imperio. Quiero oír la prisa de la profecía en re-arreglar las fechas y causas con la ansiedad de quien anima la caminata del pueblo en la periferia del imperio. ¿La verdad? ¿La razón? ¡Son hermanas de la justicia!

3. Un ejercicio: variaciones sobre un mismo tema

Senaquerib, hijo del rey Sargón, reinó en Asiria entre 705 y 681 a.C. y tuvo que atacar pesadamente en campañas militares para mantener la estabilidad del imperio. Después de garantizar el dominio sobre Babilonia, Senaquerib marchó contra los reinos revoltosos en el frente occidental, sustentados por los intereses egipcios en detener los avances asirios. En 701 a.C., Ezequías, rey del pequeño reino de Judá, participa de la revuelta anti-Asiria, juntamente con otros reinos de Siro-Palestina (Sidón, Ascalón y Acarón) llamando para sí las tropas asirias que van a tomar y destruir la región rural judaíta hasta que se rindan y acepten el pago de tributo. A diferencia de los otros reyes rebeldes, Ezequías va a ser exonerado en su realeza de vasallo y su capital – Jerusalén – mantenida intacta una vez que los ejércitos asirios se retiran rápidamente. Sobre estos hechos se construyen distintas lecturas, respondiendo a intereses diversos.

Los relatos disponibles, de modo especial en relación al enfrentamiento con Jerusalén de Judá, son los siguientes:

- Anales de Senaquerib[13]
- The Babylonian Chronicle (1 II 19-37)[14]
- 2Reyes 18,7.13-16 y 19,35.37 (*Biblia Hebraica*)
- Isaías 36 y 37 (*Biblia Hebraica*)
- 2Crónicas 32,1-8.9-20
- *Historia*, Herodoto (II 141)[15]
- *Antiquities of the Jews*, Flavius Josephus, Book X, chapter 1[16]

---

13 James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament/ANET*, 3ª edición, 1969, pp. 287-288 - http://www.bible-history.com/empires/prism.html.

14 A. K. GRAYSON, *Asirian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake, Locust Valley, 2000.

15 Traducido por Brito Broca, São Paulo, Prestígio Editorial, 1998.

16 Translation by William Whiston, Grand Rapids, Kregel Plubications, 1978.

4. El relato oficial de Senaquerib

El relato de la campaña en el frente occidental fue registrado en el Prisma de Senaquerib, un prisma exagonal en cerámica, conocido como Taylor Prism y encontrado en 1830 en las ruinas de Nínive, antigua capital del imperio asirio. El texto se encuentra en acádico (cuneiforme), en un objeto de tamaño medio (cada lado aproximadamente de 38 cm. de alto y 14 cm. de largo); presenta 6 columnas de 500 líneas. El documento hoy se encuentra en el Oriental Institute, Chicago, Illinos[17].

En el texto, el rey Senaquerib hace el relato de ocho campañas militares contra varios pueblos que se negaban a acatar la dominación asiria. En todos los relatos, Senaquerib afirma haber sido victorioso. En el relato de la tercera campaña, toma y controla/destruye diversas ciudades del reino de Judá y sitia Jerusalén, imponiendo un pesado tributo al rey judío Ezequías. No hay informaciones sobre la toma y el control de la ciudad de Jerusalén.

La introducción del relato señala el carácter ideológico-propagandístico del documento:

> "Senaquerib, rey grande, rey poderoso, rey del mundo, rey de Asiria, rey de los cuatro lados, sabio pastor, favorito de los grandes dioses, guardián del derecho, amante de la justicia, aquél que da apoyo, que va en socorro del necesitado, que ejecuta actos de piedad, héroe perfecto, hombre poderoso, el primero entre todos los príncipes, poderoso que destruye la insubordinación, que golpea al mal con un rayo; el dios Assur, la grande montaña, incomparable reino confiado a mí, sobre todos aquellos que residen en los palacios; hizo poderosas mis armas; desde el mar de arriba donde el sol se pone al mar de abajo donde el sol se levanta, trajo los pueblos gobernados por negros sometidos a mis pies; los reyes poderosos temieron mi guerra. Dejaron sus lugares seguros y volaron solos, como sidinnu, el pájaro de la caverna, para algún lugar inaccesible"[18].

Los anales militares de la Antigüedad Oriental están profundamente influenciados por las ideologías políticas y religiosas que no pueden ser tratados separadamente[19]. El rey era considerado como protegido de las divinidades; esta legitimación era extensiva a las campañas militares que eran presentadas como deseo expreso de las divinidades en el diseño y en la sustentación del proyecto imperial. Los anales y registros de las campañas militares obedecían a esta lógica interna de construcción y consolidación de las narrativas de totalidad del imperio. Se realizaban ceremonias oficiales y rituales para la celebración de las victorias del rey y su ejército como discurso necesario para la fabricación del consenso de poder interno y externo[20].

Una derrota o fracaso militar tenía también un peso ideológico y político de expresión religiosa: significaba que las divinidades ya no favorecían más al rey y a su ejército. Estas situaciones negativas también tenían su influencia en la lógica de

---

17 http://oi.uchicago.edu/OI/MUS/HIGH/OIM_A2793_72dpi.html

18 A partir del inglés de Daniel LUCKENBILL, *The Annals of Senaqueribe*, Chicago, University of Chicago Press, 3ª edición, 1968.

19 Ciro Flamarion CARDOSO, *Antiguidade oriental, política e religião*, São Paulo, Contexto, 1990, p. 10.

20 Antti LAATO, "Asyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Senaqueribe", en *Vetus Testamentum* 45/2 (1995) 200.

producción de las narrativas: las inscripciones y los anales eran, ciertamente, un lugar de corrección y dislocación de los acontecimientos. El lenguaje estereotipado y los patrones estilísticos pueden tener el papel de *corregir* el acontecimiento histórico, tratando de editar la realidad a partir de instrumentos de retórica.

En el caso del Prisma de Senaquerib, el relato sobre el enfrentamiento con Ezequías de Judá no presenta los motivos por los cuales Jerusalén no fue tomada. El texto hace referencia al rey insubordinado Sidka de Ascalón que tuvo sus ciudades sitiadas, tomadas y saqueadas así como diversas otras. Ezequías también era un insubordinado y ¿por qué Jerusalén fue exonerada después de un prolongado sitio militar?

El texto del Prisma presenta a Ezequías de la siguiente manera:

> "En cuanto a Ezequías, el judío[21], que no se sometió a mi yugo: cuarenta y seis de sus ciudades fuertes y amuralladas y un sin número de pequeñas villas fueron niveladas a golpe de ariete, atacadas con máquinas de lanzamiento y asaltadas a pie, por minas, túneles y brechas; cerqué y arresté 200.150 personas, grandes y pequeñas, hombres y mujeres; caballos, mulas, burros, camellos, ganado y un sinnúmero de carneros yo tomé de ellos y los llevé como despojo. El mismo Exequias era como un pájaro enjaulado, pues lo encerré en Jerusalén, su ciudad real"[22].

Lo que el texto no dice es por qué Jerusalén no fue tomada y Ezequías no tuvo el mismo destino que los otros reyes de la región. El arsenal presentado contra las ciudades menores de Judá no es utilizado contra Jerusalén; la retórica de los instrumentos de guerra crea una laguna en relación a la situación final del rey de Judá, enjaulado en su ciudad. El estilo narrativo, que combina listas con detalles de la estrategia militar, deja en suspenso el relato del sitio de Jerusalén y su sobrevivencia.

Uno de los criterios ha sido el de vincular relatos diferentes a partir de una hermenéutica de motivos. En el caso de este relato, existen otras lecturas que deben participar de la construcción del significado.

Existen diversas formas de interpretar la no destrucción de Jerusalén y el mantenimiento de Ezequías como rey:

- una de las formas de responder a esta ausencia de información ha sido la de considerar dos invasiones distintas: la primera en 701, cuando Ezequías fue obligado a pagar tributo; y la segunda en 688, cuando los asirios no habrían tomado Jerusalén. Esta alternativa no ha sido considerada verosímil[23];
- también se ha pensado en una benevolencia de Asiria que, después de haber asegurado su supremacía, estaba interesada en tener un vasallo conquistado en el sur de la región, en dirección a Egipto[24];

---

21 Sobre la mejor traducción ver: B. OBED, "History vis-à-vis Propaganda in the Assyrian Royal Inscriptions", en *Vetus Testamentum* 48/3 (1998) 423-425.

22 Daniel LUCKENBILL, *The Annals of Senaqueribe*.

23 Norman K. GOTTWAL, *Introdução sócio-literária à Bíblia hebraica*, São Paulo, Paulinas, 1988, p. 348.

24 Martin METZGER, *História de Israel*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1984, p. 104.

- otra lectura ha sido la de atribuir el apresurado abandono de la región debido a alguna revuelta en el frente oeste[25];
- un ataque repentino de una peste, que habría causado bajas en el ejército asirio, explicaría su retirada inmediata[26];

La consideración que se debe hacer es sobre el uso de las inscripciones y anales en la re-construcción de eventos históricos en el Antiguo Medio Oriente. ¿Deben ser tratados como fuente segura de información histórica o como imágenes que reflejan el poderío imperial? Es difícil verificar la veracidad de las inscripciones y anales una vez que el conocimiento del evento depende de las informaciones contaminadas de interés político. Las crónicas babilónicas insisten en el relato de diversas derrotas asirias que no están presentes en ninguno de los anales o inscripciones. Cuando existen referencias a algunas de estas batallas perdidas, los textos asirios son superficiales, estilísticamente redundantes y evasivos. Estos desvíos ideológicos de falsificación de derrotas militares pueden ser percibidos a partir de alteraciones literarias y estilísticas como:

1. omisión de hechos;
2. alternancia de hechos que puedan diluir la información de una derrota o fracaso militar;
3. lenguaje auto-elogioso que llena lagunas entre informaciones concretas;
4. presentación agresiva de los enemigos[27].

La no consideración del carácter ideológico-propagandístico de los anales e inscripciones de los imperios antiguos, como en este caso, acaba reforzando una perspectiva no conflictiva de la historia y fortaleciendo el supuesto carácter de totalidad del poder. Las divergencias y omisiones de los relatos en torno de la campaña militar de Senaquerib contra Jerusalén revelan la disputa ideológica y abren espacio para la consideración de la resistencia – material y simbólica – de los pueblos oprimidos en la lucha de resistencia contra el poder opresor. Es lo que quiero hacer ahora: ¿cómo la profecía lee la historia e interpreta la presencia violenta del Imperio?

5. Los relatos de la *Biblia Hebraica*

Sobre un mismo hecho... diversos modos de ver, diversos textos de tejidos desiguales. Con relación a los poderosos medios de registro y divulgación de los escribas a servicio del imperio asirio, los relatos proféticos y las crónicas reales de la *Biblia Hebraica* no pasan de ser frágiles memorias y fragmentos de resistencia. ¿Cuál material es más ideológico? ¿Cuál podría ser considerado objetivo? ¿Confiable? ¿Cómo enfrentar el Imperio y sus verdades?

25 Antti LAATO, "Asyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Senaqueribe", p. 215; James B. PRITCHARD, *ANET*, pp. 287-288.

26 Heródoto, *História*, II 141.

27 Antti LAATO, "Asyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Senaqueribe", pp. 211-213.

La investigación clásica[28] presenta los relatos del libro de 2 Reyes como derivados de dos fuentes diversas: fuente A (2 Reyes 18,13-16) que se limita a reconocer el fracaso de la revuelta de Ezequías contra Senaquerib, concluyendo con la aceptación del pago de tributo; y una fuente B (2 Reyes 18,17-19.37) que adiciona el relato sobre las fuerzas asirias que son castigadas por el Ángel de Yahweh, con innumerables muertes y el abandono del asedio militar a Jerusalén. Mientras que la fuente A tendría un probable origen en los anales de Judá, la fuente B presenta fuerte influencia profética posterior; esto es, de un período en que ya se conoce la derrota del imperio asirio.

Más recientemente la investigación insiste en superar el estrecho margen de la pregunta por la historicidad de las narrativas y se hace más sensible a la naturaleza literario-ideológica del texto y su retórica de conjunto[29]. En esta perspectiva el texto asume el carácter de enfrentamiento de las narrativas de totalidad del imperio a partir de los elementos de la cultura local y de su imaginario profético de periferia.

Buena parte del relato de 2 Reyes da voz a Rabshakeh, uno de los enviados militares de Senaquerib (2Reyes 18,17), que va a presentar un discurso a los habitantes de Jerusalén y su rey elaborado en forma de profecía. El relato discute la dominación asiria a partir del léxico y de las estructuras de la profecía, colocando la discusión en el nivel del enfrentamiento de la ideología de dominación del imperio.

Rabshakeh presenta tres oráculos en nombre del supremo rey, el rey de Asiria (2 Reyes 18,19.28b.31b). Los oráculos son marcados por preguntas que ironizan y desprecian la capacidad de resistencia de Jerusalén, que desprecian la capacidad de liderazgo de Ezequías y no consideran el poder de la divinidad local, del mismo modo como fueron silenciadas otras divinidades locales (2 Reyes 18,34). Los oráculos buscan la rendición de Jerusalén y la aceptación del poder incontestable de Senaquerib como forma de bendición.

El desarrollo del texto se da en forma de consulta al profeta Isaías de Jerusalén (2 Reyes 19,1-7) que concluye con el anuncio de la derrota de los asirios: "He aquí que pondré en él un espíritu, y él, al oír cierto rumor, regresará para su tierra y en ella yo lo haré caer muerto a espada".

En este punto, la narrativa explicita la relación interna con la cultura y literatura profética de Judá, de modo especial con el libro del profeta Isaías:

> "Entonces castigará la arrogancia del corazón del rey de Asiria y la desmedida altivez de sus ojos; porque Asiria dijo: con el poder de mi mano hice esto y con mi sabiduría: removí los límites de los pueblos, robé sus tesoros y como valiente abatí a los que se sentaban en tronos. Metí la mano en las riquezas de los pueblos como en un nido... así yo junté toda la tierra y no hubo quien mueva el ala, o abra la boca o piara." (Isaías 10,12-14)

Lo que interesa aquí es la constatación de la existencia de un contra-discurso desde la periférica Judá, que explicita el conflicto y el enfrentamiento de las narrativas de sustentación imperial y colocan la exigencia de la consideración histórica

---

28 Norman K. GOTTWAL, *Introdução sócio-literária à Bíblia hebraica*, p. 348; B. CHILDS, *Isaiah – A Commentary*, Westminster, John Knox Press, 2001 (Old Testament Library).

29 C.S. SEITZ, *Zion´s Final Destiny*, Minneapolis, Fortress, 1991.

de las formas de resistencia como elemento presente en el tratamiento historiográfico del acontecimiento.

El texto de 2 Reyes 19,35-37 va a presentar una resolución fantástica:

> "Entonces aquella misma noche salió el ángel del Señor, e hirió a ciento ochenta y cinco mil en el campamento de los asirios, cuando los demás se levantaron por la mañana, he aquí, todos eran cadáveres. Se retiró, pues, Senaquerib, rey de Asiria, y se fue; regresó y se estableció en Nínive."

La memoria profética insiste en lidiar con lo contrario de la eficiencia política: la no ocupación de Jerusalén va a ser vivida como intervención del Ángel del Señor. El número exagerado de muertes revela un uso libre de eventos históricos; la noticia de la derrota de Senaquerib y su regreso inmediato a Nínive autoriza la lectura profética para interpretar la historia como realización de los actos salvíficos de Dios a favor del pueblo de Jerusalén. A pesar de las ambigüedades de las reformas de Ezequías, los relatos proféticos ven ese período de la historia como un momento especial de enfrentamiento de las políticas imperiales.

6. De la militancia, de la rebeldía y de la esperanza

"¡Muerte al hombre blanco!
De su cráneo haremos depósito de tinta.
De su piel, pergaminos.
De su sangre, la propia tinta."
Revolucionario haitiano, 1804[30].

"La realidad no la tienen los medios
sólo son instrumentos de opresión
que no tienen sentido ético
y el poder a su disposición
seamos realistas y sinceros
por quien fue que nosotros votamos
ahora no vengan con cuentos
de mentiras y engaños."
Canciones revolucionarias
Venezuela, 2003[31].

"Si Nicaragua venció, El Salvador vencerá
y Guatemala lo seguirá!"
Palabra de orden revolución sandinista

"¡Patria o muerte! ¡Venceremos!"
revolución cubana

"¡Patria libre! ¡Venceremos!"
Movimento Sem Terra, Brasil

---

30 Citado en *Haiti – o último quilombo* - http://www.odebatedouro.com.br/editorial43.html.

31 http://www.fusilcontrafusil.com - con canciones de militancia de diversos pueblos (acesso MP3).

¿Propaganda o historia?

La lectura bíblica latino-americana no es una imitación triste y subordinada de los centros de investigación del centro del mundo. Son lugares de saber y poder profundamente comprometidos – metodológica y políticamente – con un modelo de sustentación ideológica (mesmo que por passividade) de la hegemonía occidental e imperial en su cruzada contra los enemigos de periferias y orientes. La lectura latino-americana dialoga y aprende con mucha gente de todo el mundo más que tener sus pies firmes y danzarines en el terreno de las luchas de nuestros pueblos. Fidelidad metodológica. Espiritualidad militante.

Los modelos auto-consagrados y auto-referenciados de los métodos y de las críticas persisten en una objetividad científica, en una exégesis sin hermenéutica que trata de disfrazar e invisibilizar los conflictos y las disputas ideológicas por el control absoluto de la narración de los hechos y su metabolismo simbólico.

La lectura militante y popular que hacemos de la Biblia en América Latina es un ejercicio apasionado de investigación y de estudio, de crítica y de análisis... pero siempre explicitando el lugar privilegiado de la interpretación de la historia: la lucha de los hombres y mujeres pobres por su liberación.

El imperio insiste en decir que América Latina ya intentó todas las posibilidades, que ya se aventuró en alternativas que se mostraron frágiles e inadecuadas, ineficientes y atrasadas. Por el control de la noticia, de la información y de la propaganda, el Imperio disputa cada espacio de interpretación y cultura para continuar afirmando el modelo único del mercado globalizado como modo de vida perfecto, como utopía realizada.

Voy a recordar algunas de las formas gritadas y cantadas de contar la historia. ¡Son muchas! ¡Son tantas! Estos *escritos* encolados en la piel del pueblo latino-americano y sus luchas de liberación son lecturas de la historia que insisten en la memoria militante. Alguien podría decir que son expresiones de una inadecuación histórica o de un milenarismo aceptable32... expresiones pre-modernas de formas políticas arcaicas. Pero para quien cree que *otro mundo es posible* son palabras hechas de carne, denominaciones del nombre del deseo y de la utopía, cosas buenas para cantar y para gritar con el fin de no olvidar cuánto la gente vive ahora lo que todavía va a ser. ¿Propaganda o historia? ¡Lucha!

Que Dios esté con nosotros.

Nancy Cardoso Pereyra
rua Prudente de Morais 1341 ap. 123
Piracicaba/SP
13419-260
Brasil
nancycp@uol.com.br

---

32 Jung Mo SUNG, http://servicioskoinonia.org/relat/230.htm.

PABLO R. ANDIÑACH

UN LENGUAJE DE LA RESISTENCIA ANTE EL PODER IMPERIAL

*El día de Yavé en Joel**

Resumen

El presente artículo analiza los distintos pasajes en el libro del profeta Joel donde se menciona el "día de Yavé". De su lectura surge que hay una combinación de elementos históricos con simbólicos, otorgándole al mensaje un referente tanto social y concreto como trascendente y atemporal. Esta ambigüedad es la que otorga la posibilidad de releer el texto más allá de su contexto original y comprenderlo como un llamado a instalar la justicia y el derecho no sólo en el Israel de la época, sino en todo lugar donde la vida sea agredida.

Abstract

The present article analyzes the different passages in Joël's prophetic book where the "day of Yavé" is mentioned. Of its reading it arises that there is a combination of historical with symbolic elements, which gives to the message not only a social and concrete reference but also a transcendent and atemporal reference. This ambiguity gives us the possibility to re-read the text beyond its original context and to understand it as a call to practice the justice and the righteousness not only in Israel of that time, but in every place where life is attacked.

El mensaje de Joel entrelaza esferas de la realidad para verbalizar aspectos profundos de la experiencia humana. La tragedia que describe el libro debía ser legada a las futuras generaciones (1,3) con todo su realismo y veracidad, pero a la vez en un lenguaje que impida que el tiempo o el olvido - o la consciente voluntad humana - condenaran a envejecer. Joel no nos entrega una versión superficial de los hechos, una crónica seca pasible de ser considerada como una antigüedad inadecuada para las nuevas situaciones. Por el contrario, nuestro libro se interesa en presentar e interpretar los hechos que se describen, y en hacerlo de modo que se establezcan los vínculos de esta invasión del ejército imperial (¿persa, helénico?[1]) con otras situaciones de opresión que podrán ser vividas por el pueblo en el porvenir. El tex-

---

* El presente artículo es la adaptación de un capítulo de nuestra tesis doctoral *Imaginar caminos de liberación - Una lectura de Joel* (Buenos Aires, ISEDET, inédita). Una versión previa con modificaciones apareció en *Revista Bíblica* 57 (1995) 1-17.

[1] En este caso la identidad del imperio no es un aspecto significativo para nuestro argumento.

to de Joel nos servirá de ejemplo de un lenguaje construido para resistir al poder imperial y ofrecer alternativas al pensamiento único modulado desde la intelectualidad de los dueños del mundo.

Esta profundidad está expresada en dos ejes semánticos que se tensionan a lo largo de todo el libro de Joel: un eje actualiza *el lenguaje del Día de Yavé*. Básicamente señala hacia una dimensión trascendente de los hechos narrados y se abre hacia los nuevos referentes que podrán ir surgiendo en el horizonte de la historia. El segundo eje pone en escena *naciones y pueblos concretos*, en algunos casos nombrados explícitamente. Este segundo eje señala hacia la historia material de los pueblos. Gusta de presentar las naciones de modo que sean identificables geográficamente y reconocidas como entidades políticas. Por extensión este eje se vincula con los textos que presentan algún grado de referencia hacia la realidad factual. Su función es establecer vínculos entre la narración y la historia real de los pueblos que circundaron a Israel y que fueron activos actores en sus desgracias. De la tensión de ambos ejes surge un poderoso mensaje en el cual la dimensión trascendente de los hechos narrados es ligada a la historia humana de las opresiones. Junto a esto se jerarquiza el dolor de un pueblo débil sometido a las potencias imperiales mostrando cómo su sufrimiento será valorado en el juicio de Dios, y cómo éste se vincula con el de otras generaciones (es de notar que serán juzgadas "todas las naciones [opresoras]" 4,2), y cómo ese sufrimiento será valorado en el juicio de Dios.

El Día de Yavé

El tema del Día de Yavé ha sido largamente estudiado y constituye hasta el momento una cuestión abierta[2]. Las investigaciones se han concentrado en dilucidar el origen de la expresión más que en su significación textual. Hay acuerdo entre los autores en que la expresión se remonta al período preexílico, y que fue luego absorbiendo una nueva significación en el marco de la teología judaíta del período de la restauración (539 a.C. en adelante). Se ha señalado que expresa un acto de poder de parte de Yavé que en un sólo día vence a todos sus enemigos y libera a su pueblo de ellos[3]. A su vez el tema se complica cuando notamos que todas sus apariciones níti-

---

[2] Gerhard von Rad, "The origin of the concept of the Day of Yahweh", en *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 97-108, lo concibe como originado en el "Dios de la guerra santa"; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 156-161; Sigmund Mowinckel, *He that cometh*, Oxford, Blackwell, 1954, ha propuesto su origen cultual en relación con el Festival del Año Nuevo. Otra teoría lo ubica como originado en el día en que se ejecutaban las maldiciones hacia otros pueblos acorde a la tradición del pacto, F. Fensham, "A possible origin of the concept of the Day of the Lord", en *Biblical Essays*, Bepeek, Potchefstroom Herald, 1966, pp. 90-97. Cf. también M. Weiss, "The origin of the 'Day of the Lord' reconsidered", en *Hebrew Union College Annual* 37 (1966) 28-60. Para una evaluación y ampliación del tema hacia otros textos relacionados, véase: Y. Hoffmann, "The day of the Lord as concept and a term in the prophetic literature", en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981) 37-50. M. Weinfeld investiga el tema del Dios de la guerra en la literatura antigua del Cercano Oriente, "They Fought from Heaven - Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East" [hebreo], en *Eretz Israel* 14 (1978) 23-30.

[3] Véase D. Stuart, "The sovereign's day of conquest", en *BASOR - Essays in Honor of George Ernest Wright* 220/221 (1975/6) 59-164.

das se producen en libros proféticos[4], y que hay una serie de expresiones que parecen vinculadas al concepto de Día de Yavé pero cuya relación no está aún suficientemente estudiada[5].

Nosotros seguiremos el recorrido de esta expresión a lo largo de Joel[6], estudiando su aporte a la significación particular de cada pasaje y a la tensión semántica generada con el eje paralelo de lo "histórico". Desde nuestra perspectiva este diálogo entre ejes semánticos es el que provee la clave de lectura para interpretar la función del Día de Yavé dentro del mensaje de Joel.

1,15

¡Ay! ¡Qué día!
Porque está cerca el Día de Yavé.
Vendrá como golpe de Dios.

Este texto es la primera mención del Día de Yavé en Joel. Se presenta al comienzo de la unidad 1,15-20 pero evidenciando un lenguaje y temática distintos, los cuales sirvieron de base para postular el carácter tardío de aquel versículo. Pero justamente ese carácter distintivo es el que hace resaltar el versículo del resto del texto y lo revela como un elemento interpretativo del pasaje. Esta condición se muestra en tres elementos: 1. ¿Qué nos dice sobre aquel Día?; 2. Su relación con los otros pasajes del Día de Yavé; y 3. Su relación con 1,16-20.

1,15 nos dice que el Día de Yavé "está cerca", lo que es un modo de decir que la invasión que tenían delante de los ojos no era aquel Día, sino que debía esperarse algún tiempo más. Debemos dilucidar entonces si la invasión extranjera es un modelo o un presagio del Día de Yavé. En el primer caso aquél evento futuro será entendido como un juicio sobre Israel mismo -siguiendo el paradigma de la invasión, que es interpretada por momentos como juicio de Dios sobre su pueblo (2,12-17)-. En el segundo caso la invasión que destruye la tierra hace pensar en aquel Día en el cual Yavé vengará las injusticias y destruirá al enemigo del pueblo. La respuesta a este dilema la encontramos en el texto mismo cuando puntualiza que el Día de Yavé está adelante en la historia, que es un evento futuro. Pero las características de ese evento futuro están descriptas a partir de 2,17 donde se detalla la respuesta de Dios a los atropellos sufridos, donde Yavé *habla* (2,19-27) y promete la restitución de lo perdido y el juicio de los opresores. Especialmente nuestro texto apunta hacia sus textos compañeros 3,1-5 y 4,14-17 que describen la salvación de Israel y el juicio definitivo de los enemigos. Entonces la cercanía del Día de Yavé no está anun-

---

[4] La expresión "Día de Yavé" ocurre dieciséis veces repartida en siete colecciones proféticas: Is 13,6.9; Ez 30,2-3; Jo 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18 (dos veces).20; Ab 15; Sf 1,4.14 (dos veces), y Ml 3,23.

[5] Así sucede con la expresión "Día perteneciente a Yavé" - traducida usualmente como "Día de Yavé" - Is 2,12; Ez 30,3; Zc 14,1, "Día de la venganza de Yavé", "Día de Yavé de los ejércitos", "Día de la ira de Yavé", "Día de su ira". Para una evaluación, véanse: Y. Hoffmann, "The day of the Lord as concept and a term in the prophetic literature"; A. Everson, "The days of Yahweh", en *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 329-337.

[6] Véanse W. Cannon, "The Day of the Lord in Joel", en *Church Quarterly Review* 103 (1927) 32-63; F. Deist, "Parallels and Reinterpretation in the Book of Joel - A Theology of the Yom Yahweh?", en W. Claassen (editor), *Text and Context*, Sheffield, JSOT, 1988, pp. 63-79; J. Bourke, "Le Jour de Yahve dans Joel", en *Revue Biblique* 56 (1959) 5-31.191-212.

ciando la versión escatológica de una invasión que destruye la vida económica y religiosa de Israel sino su contrario: la realización de la justicia ausente, la salvación de los condenados en la historia, la vuelta de los esclavos a la libertad (4,7). El texto también dice que aquel Día "vendrá como golpe de Dios". La raíz hebrea para "golpe" significa "devastar", "arruinar" y tiene un contenido claramente material y humano que la asimila a "oprimir", "explotar" (cf. Is 16,4). Nuestro texto hace un juego de palabras entre el sobrenombre de Yavé y esta raíz, sugiriendo que la acción de Yavé está en relación -en este caso opositiva- con la acción de los pueblos que ocasionaron la devastación de Judá, acciones igualmente materiales y humanas. La devastación de Yavé puede confundirse en primera instancia con la acción descripta que sufre Judá. Pero luego de la lectura completa del libro deviene claro que el "golpe" de Yavé está refiriéndose al juicio que se ejecutará contra los que oprimieron a Israel. La misma frase "viene como devastación de Yavé" la encontramos en Is 13,6 aplicada contra Babilonia. Este trastrueque de destinos será presentado con nitidez en la convocatoria a la destrucción de Israel de los pueblos vecinos que serán sorprendidos en derrota en el Valle de Josafat.

¿Cómo se vincula semánticamente 1,15 con el resto de los pasajes del Día de Yavé? En este sentido nuestro texto es introductorio. Llama la atención sobre la necesidad de "leer" en el texto más que una mera descripción histórica. Abre el horizonte interpretativo hacia espacios nuevos a los cuales se accede partiendo de los hechos históricos pero prolongándolos en su significación. Este efecto permite transformar el relato de una tragedia en un mensaje de esperanza y justicia, puesto que desde el primer momento de la devastación extranjera se preanuncia la respuesta de Dios: la opresión no es la última palabra de Dios para su pueblo.

En un texto de suma crudeza y realismo, el 1,15 aporta el elemento que interpreta el pasaje 1,16-20 balanceando su sentido histórico con una dimensión que supera aquel contexto. El pasaje adelanta el mensaje que será develado más tarde, y funciona como anticipo de la acción de Dios, de modo de relativizar el valor de la opresión, y fortalece la promesa liberadora de la injusticia. La carencia de comida y la tristeza en el templo tendrán su compensación, aun cuando el texto no presenta esa alternativa hasta la respuesta de Yavé en 2,18ss. La destrucción del suelo y la falta de agua no tienen la dimensión destructiva que tendrá el acto de Yavé el día en que juzgue a los responsables de tal agresión en un tiempo no lejano.

2,1-2a y 2,10-11

1 ¡Tocad el cuerno en Sión!
¡Clamad en mi monte santo!
¡Tiemblen todos los habitantes del país!
Porque viene el Día de Yavé...
ya está cerca.

2 Día de oscuridad y tinieblas
día nublado y tormentoso.

10-11 Ante ellos tiembla la tierra,
se agita el firmamento,
el sol y la luna se oscurecen,
y las estrellas pierden su brillo.

11 Yavé da su voz
delante de su ejército,
porque son muchos sus campamentos.
Porque es fuerte quien cumple su palabra.
Porque el Día de Yavé es grande
y muy terrible.

¿Quién podrá contra él?

Nos encontramos ahora en un nuevo episodio en el desarrollo del tema del Día de Yavé en Joel. En esta oportunidad toda una unidad está enmarcada por nuestro tema, de modo que su contenido temático queda claramente signado por su presencia. Es el tema de la invasión (2,2-9) y toma de la ciudad por el ejército extranjero. Al igual que en el caso anterior estos versos se distinguen claramente del resto del pasaje que enmarcan. Su diferencia de estilo y temática los revela como versos separados, y por lo tanto permiten sospechar una función semántica específica. En estas páginas nos interesa explorar esa especificidad. Para ello someteremos el texto a las mismas preguntas que dirigimos al versículo anterior.

¿Qué nos dicen estos versículos sobre el Día de Yavé? En primer lugar se lo anuncia con una invitación a "tocar el cuerno en Sión", un signo usado repetidas veces en el Antiguo Testamento y con varios sentidos[7]. Si bien el toque del cuerno puede anunciar que la ciudad está en peligro -y entonces 2,1 está refiriendo a la inminente invasión de Jerusalén por el ejército extranjero -, también se lo utilizaba para anunciar la guerra contra las otras naciones, en cuyo caso era preanuncio de la derrota del enemigo pues el sonido haría que Yavé "se acuerde" de su pueblo y lo libre de quien los oprime (Nm 10,9). Nos sentimos inclinados hacia la segunda posibilidad. El toque del cuerno es motivado por la cercanía del Día de Yavé y no por la invasión militar, de la que se distingue desde el punto de vista literario y en consecuencia semántico: el toque es oído como esperanza por los oprimidos y como juicio para los invasores. De este modo se va delineando el sentido de aquel Día.

Son los habitantes del país los que son llamados a escuchar el mensaje. También encontramos estas palabras en el comienzo del libro (1,2). Es claro que se refieren a *todos* los que habitan Judea[8], aunque es difícil de discernir si esto incluye a los residentes extranjeros o debe considerarse palabras dirigidas sólo a los israelitas. Durante el período persa Jerusalén contó con un riguroso sistema administrativo conducido por funcionarios extranjeros, quienes a la vez actuaban como representantes políticos y militares del poder imperial[9]. Si la expresión "habitantes del país" los inclu-

7 Véase Am 3,6; Ez 33,3.6; Os 8,1; Sf 1,16 en donde el sonido anuncia una destrucción. En Is 27,13 el cuerno convoca hacia Jerusalén a los dispersos entre las naciones extranjeras; mientras Nm 10,1-10 establece varias funciones del toque del cuerno, entre ellas la de anunciar la guerra contra los enemigos de Israel.

8 Véase A. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala, Lundequistska, 1948, p. 12; L. Alonso-Schökel y J. L. Sicre, *Profetas I-II*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 932, que señala el carácter elástico de la expresión que admite diversos sentidos: "campesinos", "habitantes del país", "habitantes de la tierra". Es de notar que también puede significar a la clase gobernante el país.

9 Véase I. Ephal, "Syria Palestine under Achaemedic Rule", en *The Cambridge Ancient History* 4 (1988) 139-164. En Neh 3,34 la expresión "el ejército de Samaria" revela la presencia de tropas regulares persas.

ye - lo que explicaría la sutil ambigüedad del término -, estaría entonces proclamando una advertencia a los invasores y sus aliados locales. Si del ejército invasor se dice que ante él "tiemblan los pueblos", y se sobreentiende que la referencia en este caso es a los habitantes de Judá y Jerusalén, entonces nuestro pasaje está marcando una diferenciación entre uno y otro ejército. Lo que se está anunciando es que ante la inminente acción de Yavé todos los habitantes sin excepción temblarán

Vincular v.2a con la oscuridad producida por la proximidad de la nube de langostas nos parece inadecuado y empobrecedor del sentido del texto[10]. En Sf 1,15 encontramos la misma frase en el contexto del "Día de Yavé" sin ninguna relación con nubes de langostas. Por otra parte, en Joel 3,4 se vuelve a mencionar la oscuridad como una característica de los eventos que se están describiendo, sin que langostas sean parte de la narración. El sentido de la oscuridad remite a experiencias más profundas y puede rastrearse en los relatos creacionales. Allí la oscuridad es un estado que Yavé modifica a los efectos de crear un ámbito adecuado a la vida del ser humano[11]. Si la luz es un don de Dios, su pérdida estará aludiendo a un momento en el cual se perderán las coordenadas creadas por Yavé que hizo de un lugar informe y *oscuro* un universo iluminado y habitable para las personas. El Día de Yavé evoca espacios desconocidos, ámbitos que sólo el creador domina. Estos conceptos se profundizarán en 2,10-11.

En 2,10-11 encontramos el cierre de la unidad. Se repite el tema el temor ante el anuncio del día que se acerca (v.10a). Por lo que continúa (v.10b) sabemos que nuevamente se refiere al Día de Yavé, que se presenta en oposición al ejército invasor (2,6). Al igual que 2,1 el v.10a contribuye a relativizar el poder de las fuerzas ocupantes y a trascender el evento militar presagiando el juicio.

La descripción de los fenómenos naturales está considerablemente ampliada respecto a 2,2b. Se anuncia el estremecimiento del cielo, que es un modo de insistir en la diferencia entre este evento de Dios y la invasión. Luego se anuncia que el sol, la luna y las estrellas perderán su luminosidad[12]. Estamos nuevamente ante una alusión al tiempo creacional. En Gn 1,16 se narra la creación de los "luceros grande y pequeño" y "las estrellas" - obsérvese que están en el mismo orden - con el fin de apartar la luz de la oscuridad. Su luminosidad no cesó hasta ahora, pero llegará a su fin en el día que se aproxima. Encontramos en 2,3 una alusión a la fuerza vital presente en los primeros momentos de la creación - aunque por cierto muy sutil - donde se dice que al paso del ejército lo que tenía aspecto como de "jardín Edén" queda reducido a "desierto desolado", en una frase que parece querer describir pero a la vez ironizar sobre el destino que espera al agresor. Lo que ya anotamos respecto a 2,2a es ahora dibujado con mayor nitidez: aquel Día inaugurará una nueva era. Las coordenadas establecidas al comienzo de la creación serán desactivadas, y -como en aquel entonces- el único que tendrá poder para actuar y decidir será Yavé.

El v.11 introduce otro nuevo elemento que ayuda a delinear aquel Día: el ejército de Yavé. La interpretación de este verso es discutida. La tendencia general es a ver en esta mención al mismo ejército cuya invasión se describe en 2,3-9. En espe-

---

10 Así hace la *Nueva Biblia de Jerusalén*, nota 2,2 (a).

11 La palabra "oscuridad" es mencionada cuatro veces en el relato de la creación de Gn 1,1-2,4.

12 El oscurecimiento de los astros es un fenómeno vinculado a eventos particulares de Yavé, véase Am 8,9; Sf 1,15; Is 13,10; Ez 32,7-8.

cial se fundamenta en relación con 2,25 en el cual Yavé nombra las langostas como "mi ejército", estableciéndose entonces una conexión entre las langostas, la destrucción/invasión, y el ejército de Yavé. Esta reflexión es a la vez coherente con la comprensión clásica del proceso redaccional de Joel[13], que considera los versículos del "Día de Yavé" como inserciones tardías a la narración primitiva de una plaga natural de langostas. De ese modo el autor tardío habría "releído" en clave escatológica o aún apocalíptica la narración original de una sequía y plaga de langostas, estableciendo el vínculo entre la acción de las langostas y su prolongación en la acción divina incluso a través del ejército de Dios. Esta interpretación que se basa en el contraste de los textos para revelar su autonomía respecto a las unidades en las que están ubicados[14], no supo leer el contraste en su dimensión semántica. La relación opositiva entre el Día de Yavé que se describe a partir de 2,18 y la narración de la invasión que destruye la vida social y religiosa de Jerusalén (1,1-2,17), impiden que ambos elementos se asimilen cuando los encontramos en la primera parte del libro. En otras palabras, el texto se resiste a ser leído de modo que un acto más en la historia de la opresión y el sometimiento de un pueblo débil, acto que implicó deportaciones y muerte, vejaciones y sufrimientos, sea tenido como paradigma humano de la acción redentora de Yavé, aún cuando se la entienda escatológicamente.

El v.11 presenta el ejército de Yavé en contraste con el ejército de 2,3-9. Este ejército viene a ejecutar la palabra de Yavé ("y dijo a su pueblo..." 2,29), no a destruir Jerusalén y la vida de su habitantes. Su poder le viene de que es Yavé quien lo conduce, es su voz de mando quien dirige sus acciones. Su "inmensidad y fortaleza" se debe leer en contraste con el ejército de 2,2b del que se dice que "no se repetirá por todas las generaciones", y para el cual se establece el ámbito humano como medida temporal de comparación. El ejército de Yavé será más poderoso y grande que el más grande ejército humano de la historia.

El pasaje se cierra con la pregunta "¿Quién podrá contra él?". Es una pregunta retórica no exenta de ironía, especialmente si consideramos que puede haber sido dirigida a aquellos residentes de Judea vinculados al poder invasor cuya seguridad dependía de la fortaleza del ejército de ocupación y de su fama como fuerza imbatible.

¿Cuál es la función de estos versos en el desarrollo del eje semántico relativo al Día de Yavé? Se ha ido ampliando el concepto a base de ir dando más información sobre aquel evento. Si 1,15 presenta el tema anunciando que será un día de devastación, ahora se precisa sobre el carácter cósmico y re-creacional de la acción que Yavé. Planteada esa dimensión nadie queda excluido de encontrarse con ese día. No se trata de una venganza de Israel hacia sus opresores, ni de la expectativa de fortalecerse militarmente para vencer a los enemigos y reparar las injusticias sufridas. Eso no tendría sentido dentro de la realidad social y política del imperio persa donde Judea es sólo una pequeña porción de la satrapía llamada "más allá del río". Lo que el lector de Joel ahora sabe es que el Día de Yavé será un tiempo definitivo en el cual la acción de Dios será opuesta en su raíz al fenómeno que se viene relatando.

---

[13] Iniciada por Bernhard Duhm y seguida por la mayoría de los autores, consiste en considerar en Joel la existencia de dos obras. La primera (Joel 1-2) más antigua y referida a una plaga de langostas; la segunda (Joel 3-4) posterior y apocalíptica.

[14] 1,15; 2,1-2 y 2,10-11 se distinguen del contexto textual en el cual se presentan por su forma literaria y también por su contenido.

Ya hemos señalado algunos aspectos de la relación de 2,1-2a y 2,10-11 con la unidad literaria de la que forman parte. Queremos precisar en este punto pues es de suma importancia para la comprensión del funcionamiento interno del sentido del texto. Abrir y cerrar una unidad otorga una posición de privilegio que el texto no deja sin explotar. En nuestro caso se trata de jugar con dos tiempos distintos cuyas significaciones son también distintas. El Día de Yavé es ubicado en el tiempo futuro, aún cuando se enfatiza que es un futuro inminente repitiendo la frase "ya está cerca" (1,15 y 2,1b). Por otro lado, el cuerpo central del pasaje está descrito como una acción presente y en desarrollo, utilizando verbos en imperfecto[15]. Esta dinámica refleja la tensión entre los dos ejes semánticos que hemos descrito: un eje presenta lo histórico factual de la invasión y destrucción; es la realidad cruda de un pueblo débil; es la tragedia que no puede evitarse y que debe ser recordada como testimonio y memoria de la opresión. El otro anuncia una significación específica para esos eventos y la voluntad de Dios de no dejarlos impune. Se propone una dimensión trascendente en la cual el poder del opresor ya no existirá más y donde será el Dios de los oprimidos el que juzgue. Este mensaje hasta aquí ha sido dado como palabra contrapuesta al eje dominante de la destrucción. El lector de Joel debe avanzar en la lectura.

3,1-5

3,1 Sucederá después de esto.
Yo derramaré mi espíritu sobre toda carne
y profetizarán vuestros hijos e hijas
vuestros ancianos soñarán sueños
y vuestros jóvenes verán visiones.
2 Y también sobre los siervos
y las siervas
en aquellos días
derramaré mi espíritu.
3 Y daré señales
en el cielo y en la tierra.
Sangre y fuego
y columnas de humo.
4 El sol se tornará oscuro
y la luna en sangre
ante la venida del Día de Yavé,
grande y terrible.
5 Y sucederá que todo el que invoque
el nombre de Yavé se salvará.
Porque en el monte Sión y en Jerusalén
habrá salvación,
como ha dicho Yavé.
Y entre los sobrevivientes estarán
los que Yavé convoque.

---

15 Véase el uso de imperfectos para el tiempo presente en W. Gesenius, E. Kautzsch y A. Cowley; *Gesenins' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 313-317.

La delimitación de la unidad se establece en el v.1 del capítulo 3 por la fórmula "sucederá después de esto", que sirve de introducción a una nueva parte del discurso. Esta fórmula la encontramos en libros históricos (2Sm 2,1; 8,1; 10,1; 13,1; 21,18; 2Re 6,24), pero es escasa en la literatura profética con excepción de Jeremías (16,16; 21,7; 49,6). La literatura profética ha gustado de otras fórmulas de estructura semejante que encontramos desparramadas en diversos libros[16]. Su acento temporal inaugura una serie de tres unidades encabezadas por fórmulas temporales (3,1; 4,1 "en los días aquellos", 4,18 "en el día aquel"), las cuales refieren al mismo momento futuro. El cierre de la unidad está marcado por el comienzo de la siguiente (4,1) que además de la fórmula comentada, introduce una nueva temática. Como en casos anteriores es necesario señalar que la delimitación de la unidad no significa que ésta sea una composición aislada semánticamente. Son muchos los elementos que nos muestran sus vínculos con las unidades que la preceden y suceden. La primera persona de 2,27 continúa hablando en 3,1 luego de las primeras palabras introductorias. La misma fórmula introductoria establece una relación con la unidad 2,18-27 respecto de la cual se ubica en sucesión temporal y semántica, aspecto que estudiaremos más adelante. En 3,2 encontramos la misma fórmula ("en aquellos días") que encabeza la unidad siguiente (4,1ss), confirmando la coincidencia de referentes.

Hay sólo un problema de crítica textual que merece consideración. En la última línea encontramos la expresión "en los sobrevivientes" que no es coherente morfológicamente. Se han intentado varios medios para reconstruir el texto original, de los cuales la forma "los sobrevivientes de Jerusalén", parece ser la más convincente[17]. La palabra "sobreviviente" es típica de la literatura histórica; la encontramos en numerosas narraciones sobre actos de guerra[18], significando a aquellos que sobreviven a una devastación. En Is 1,9 el sentido se acerca al de "resto", "remanente". De modo que aún considerando la oscuridad de la estructura, tenemos el sentido del pasaje con suficiente precisión: se refiere a aquellos que escapan a una matanza.

La estructura literaria es lineal y presenta un encadenamiento natural. Luego de la fórmula introductoria continúa el anuncio del derramamiento del Espíritu sobre "toda carne", dicho en primera persona. A continuación (v.1b-2) son enumerados los beneficiarios de esa entrega del Espíritu, para cerrar el versículo repitiendo las primeras palabras "yo derramaré mi Espíritu", constituyendo un modo de pequeño quiasmo. Los v.3-4 presentan el anuncio de los fenómenos cósmicos y el Día de Yavé. El verso final abandona la primera persona para introducir un nuevo locutor que se expresa en tercera persona. Este cambio señala también un pliegue semántico; el texto se vuelve sobre 3,1-4 para clarificar los alcances de aquel evento. Estamos en el clímax de la unidad. En el día del juicio los que invoquen el nombre de Yavé serán rescatados, haciéndose explícito hacia el final que la decisión última so-

---

16 Para el estudio de la expresión "en los días últimos" en relación con otras, véase H. Kosmala, "At the End of the Days", en *Annual of the Swedish Institute of Theology* 2 (1963) 27-37.

17 Véanse las discusiones de este problema y las diversas variantes textuales en fuentes antiguas en H. W. Wolff, *Joel and Amos*, p. 57 nota z, y p. 68; A. Kapelrud, *Joel Studies*, p. 142-143; *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, aparato crítico; W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Stuttgart, Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn, 1971, pp. 70-71.

18 Véanse Nm 21,35; Dt 2,34; 3,3; Js 8,22; 10,20.28.30.33.37.39; 2Re 10,11.

bre ese resto queda en las manos de Yavé. Esa salvación anunciada tiene también un lugar físico: será en Sión y en Jerusalén.

En el cap.3 confluyen elementos presentes en las unidades anteriores. Si los eventos descriptos hasta el momento han sido desarrollados tensionando una dimensión histórica y otra trascendente, en esta nueva unidad volvemos a encontrar esa tensión pero llevada a una forma superlativa. El texto se ubica como una parte más de la respuesta de Yavé (2,19). El énfasis de 2,18-27 es en la dimensión agrícola de la recompensa - aunque hemos visto que no lo es exclusivamente -; los anuncios de fertilidad y paz finalizan con la afirmación de la presencia de Yavé en medio de su pueblo (2,27). A partir de esa afirmación debe entenderse el capítulo 3: la compañía de Yavé conducirá a una nueva situación en el seno de la comunidad creyente en la cual la condición de imaginar una realidad distinta a la que ellos viven será atributo de muchos, pero en especial de los jóvenes, los ancianos, los siervos y siervas[19]. En el contexto de una invasión militar, destrucción de la tierra y deportación de los jóvenes, cuando la impotencia ante la arrogancia de los poderosos se hace sentir con toda claridad, el anuncio de la posibilidad de una sociedad distinta suena a los oídos de los israelitas como un acto de liberación maravilloso. Pero esa liberación no tiene como referente sólo a los poderes extranjeros, sino que también refiere a la situación interna: son los sectores desvalorizados los que trasmitirán la palabra de Dios. Las mujeres, los siervos, los jóvenes, los ancianos serán el vehículo por el cual será posible delinear un mundo nuevo acorde a lo que Dios quiere[20]. Desde una perspectiva sociológica se puede sospechar que esta "democratización" del don de profecía supone una crítica a la distribución del poder, en especial en torno a la proyección política de los círculos allegados a las actividades del templo[21]. Es probable que detrás de nuestro texto exista una situación de conflicto en el seno del poder en Jerusalén[22]. Pero aún abriendo perspectivas interesantes para la comprensión del pasaje, este particular acercamiento exige de nuestra parte suma cautela pues es un camino indirecto difícil de justificar en el texto mismo. Por otra parte, Joel que es tan dado a clasificar por sectores a los habitantes de Judá, en esta oportunidad elude las divisiones sectoriales para trazar una línea que las atraviesa distinguiendo dentro de ellas a los desvalorizados, posiblemente en oposición a los habitantes considerados importantes: jefes ("ancianos" 1,2), sacerdotes (1,8.13; 2,17); pequeños terratenientes (1,11).

---

19 Una comprensión diferente encontramos en Marvin Sweeney, *Berit OLAM - Studies in Hebrew Narrative and Poetry - The twelve Prophets 1*, Collegeville, The Liturgical Press, 2000. Allí argumenta que el pasaje apunta a restaurar el pasado premonárquico y el tiempo del desierto en el Sinaí.

20 Si bien la palabra "ancianos", en muchos casos, tiene el sentido de "jefes" de la comunidad sin referencia en sentido estricto a la edad de la persona, ése no es su sentido exclusivo. En 3,1 parece aludir sencillamente a las personas mayores de edad. Véase G. Botterweck y H. Ringgren, *Theologycal Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eermans, 1974-, vol. 5, pp.122-131.

21 Véase el análisis del posible rol de los levitas durante el segundo templo, y su pretensión de monopolizar el don de profecía en D. Petersen, *Late Israelite Prophecy - Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles*, Missoula, Scholars Press, 1977) pp. 55-87.

22 Véase Paul Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, Fortress Press, 1972; Osvaldo D. Vena, "Visionarios vs. Establishment en la comunidad judea post-exílica", en *Cuadernos de Teología* IX (1988) 85-98.

El v.1 comienza anunciando el derramamiento del Espíritu sobre "toda carne"[23]. Es una afirmación universalista que será limitada en las líneas siguientes, pero que queda abierta a futuras relecturas. La primera comunidad cristiana sabrá captar este mensaje inconcluso y lo aprovechará para interpretar su propia experiencia de pentecostés (Hch 2). El uso del verbo "derramar" es también significativo[24]. Se lo usa para el agua (Ex 4,9) y la sangre (Gen 9,6), como para otros líquidos. Se lo vincula al "derramamiento" de los sentimientos en Sal 62,9 y en Lam 2,19, así como para expresar el desahogo del alma (1Samuel 1,15; Salmo 42,5). Debemos llegar hasta Ez 39,29 para encontrar otra mención del "derramamiento" del Espíritu, texto al cual Joel parece estar dando cumplimiento. La elección del verbo está sugiriendo la novedad del evento, a la vez que juega con la imagen del agua que se derrama sin continente, o la misma amplitud de la lluvia que se vuelca sobre todo y todos sin límites[25].

Los esclavos y esclavas serán parte de los elegidos por Yavé. Las antiguas leyes habían cuidado la suerte de los esclavos[26], pero esta nueva situación les otorga un especial valor en términos del plan de Dios que nunca habían tenido antes. No sólo serán definitivamente libres sino que hablarán de parte de Dios, privilegio del cual no todos los amos habían gozado. Con esto se afirma el signo de la justicia que irrumpirá en aquel día, a la vez que nos habla de la existencia de esclavos y esclavas hebreos en Judá, quienes quedaban por definición fuera del círculo de los elegidos de Yavé. Si las diferencias de edad y sexo serían superadas en aquel nuevo tiempo, también lo serían las de clases y categorías sociales. Lo notable es que esta declaración de dignidad y liberación de los esclavos surge como consecuencia de una nueva experiencia de explotación y dolor por parte de todo el pueblo de Judá. Es un tema repetido en el Antiguo Testamento: el recuerdo de la esclavitud de los padres (Dt 6,10-13) -y en este caso el recuerdo se vivifica por la acción directa de una fuerza extranjera actuando sobre ellos y destruyendo su suelo- los debe sensibilizar hacia la suerte de los más pobres y explotados.

Los v.3-4 anuncian con detalle los fenómenos cósmicos que se producirán con motivo del Día de Yavé. Son una ampliación de lo ya anunciado en 2,2 y en 2,10-11. Será una teofanía en la que Yavé se presentará produciendo eventos maravillosos en el cielo y en la tierra. Se invocan elementos primarios: "sangre, fuego, columnas de humo", "el sol" y "la luna" alterarán su apariencia ante la venida del Día de Yavé. Pero los signos no deben confundirse con lo significado. Lo "grande y terri-

---

23 En Is 31,3 se opone "alma" a "carne" en paralelismo con "humano" versus "divino". Es un verso muy claro y donde encontramos las mismas palabras que en nuestro texto. En Joel es la presencia de Dios que vivifica la comunidad.

24 Véanse los comentarios del H. W. Wolff, *Joel and Amos*, pp. 65-66; Luis Alonso Schökel y José L. Sicre, *Profetas II*, pp. 943-944.

25 Puede ser fructífero explorar la relación de este texto con Nm 11, el derramamiento del Espíritu sobre los setenta y dos ancianos de Israel.

26 Véase Ex 21,2-4.7.20.26.32. Sin embargo, estas leyes no siempre se aplicaron puntualmente. El evento descrito en Jr 34,8-22 en el cual los siervos hebreos son liberados en base a un acuerdo con Sedecías, pero luego los propietarios, traicionando el pacto, vuelven a someterlos a esclavitud, nos da una imagen de la práctica social respecto a los esclavos.

ble" es el Día mismo y no los fenómenos que lo anuncian[27]. La palabra "señales" tiene una enorme carga de sentido lo que hace que en esta oportunidad la traducción sea inevitablemente pobre e incapaz de transmitir lo esencial de su significado. En lengua hebrea tenemos otra palabra que significa "signo" en su forma prosaica y seca, sin denotar ningún atributo especial. Pero "señales" nos remite a los actos de Yavé en el momento de la liberación de Egipto[28]. En ese sentido son "señales" pero con un contenido específico: anuncian actos de Yavé en favor de su pueblo. Esta opción lexicográfica del autor no es ingenua y se alinea con toda la serie de alusiones a actos fundantes de la historia del pueblo de Israel y sus tradiciones (la creación, el éxodo, el don del Espíritu - Nm 11 -, el Día de Yavé). Las señales de la liberación de Egipto serán nuevamente vistas en el día aquel en el cual Yavé convoque a los pueblos a juicio.

El v.5 cierra la unidad introduciendo un elemento geográfico que parece no encajar en el cuadro que se venía describiendo. La mención del "monte Sión y Jerusalén" resultan desubicadas en un evento que había adquirido dimensiones cosmológicas y que parece querer escapar a las coordenadas de la realidad humana. Sin embargo estamos nuevamente en presencia de la tensión que recorre todo nuestro libro entre los elementos que connotan trascendencia, y aquellos otros que enfatizan lo concreto y factual de los eventos. El Día puede estar adelante en el tiempo, en un momento incierto, pero Jerusalén y el monte Sión están allí para testificar de la realidad de la promesa. Si la convocatoria era a tocar el cuerno en Sión (2,1.15), allí se reunirán a la espera del momento anunciado: Jerusalén se ubica como en un cruce de coordenadas entre el tiempo indefinido y el espacio factual. A la vez no puede dejar de observarse que el mismo escenario en el cual están sufriendo la invasión y el oprobio de la humillación extranjera, será testigo del acto de salvación y dignificación del pueblo. Todo esto nos habla sobre cuán concreto y real es la comprensión que el texto tiene de los eventos que se esperan para aquel Día de Yavé. Lo escatológico no es algo indefinido e innominable sino que se concibe como una prolongación de esta realidad en la cual encontramos marcas que nos orientan en la comprensión de lo que sucederá. Lo nuevo no consiste en una desvinculación de la realidad humana sino en resolver sus conflictos de forma justa.

Serán los que "invoquen" el nombre de Yavé los que alcanzarán salvación. Es la adhesión al proyecto de Dios lo que hace la diferencia entre unos y otros, y no una simple declamación oral. ¿Cuál otro nombre se podrá invocar en aquel Día? Seguramente en el pensamiento del autor bíblico no hay otro nombre posible mas que Yavé, pero lo que sí hay son prácticas distintas antes de que aquel Día llegue, las que definen la profesión de fe.

El cap.3 ha aportado una magnífica descripción del Día de Yavé como respuesta a la realidad de opresión a la que es sometido el pueblo de Israel. El lenguaje simbólico invita a leer aquel evento futuro en relación semántica con los hechos presentes - la invasión extranjera - pero transcendiéndolos hacia todas las formas de opresiones que a lo largo de su historia han sufrido como pueblo débil a merced de las potencias imperiales.

---

[27] Véase H. Muller, "Prophetie und Apokalyptik bei Joel", en *Theologia Viatorum* 10 (1965) 231-252.

[28] Véase Ex 7,3; Dt 6,22; Jer 32,20; Neh 9,10. Además, J. Holladay, "The Day(s) the Moon Stood Still", en *Journal of Biblical Literature* 87 (1968) 187-198. H.W.Wolff, *Joel and Amos*, p. 68. Para una comprensión en relación con los círculos proféticos, véase A. Kapelrud, *Joel Studies*, pp.137-138.

4,14-17

14 Multitudes, multitudes
en el Valle de la Decisión.
Porque está cerca el Día de Yavé
en el Valle de la Decisión.

15 El sol y la luna se oscurecen
y las estrellas retiran su esplendor.
16 Yavé desde Sión ruge
y desde Jerusalén da su voz.
Tiemblan el cielo y la tierra
pero Yavé es refugio para su pueblo
y fortaleza para los hijos de Israel.
17 Y sabrán que yo soy Yavé, vuestro Dios
que habito en Sión, mi monte santo.
Y santa será Jerusalén
y los extranjeros no pasarán otra vez por ella.

Hacia el final del libro encontramos la última mención del Día de Yavé. No es una mera fórmula de conclusión, ni un cierre literariamente elegante. Esta última parte del recorrido del eje semántico completa el mensaje y lo torna nítido, aún considerando la ambigüedad inherente al lenguaje simbólico que predomina en estos textos.

¿Qué nos dice sobre el Día de Yavé? En acuerdo a toda la unidad 4,1-17 de la cual forma parte, se explicita que serán "multitudes"[29] las convocadas. Esto nos habla sobre el carácter amplio del evento que no se limita a la venganza por la invasión que originó el texto primero. Podría interpretarse la expresión "multitudes" como una alusión al ejército invasor, como una mención más de su numerosidad y grandeza. Sin embargo dentro del eje del "Día de Yavé", en el cual predomina el espacio escatológico como referente final, resulta más claro el texto si lo entendemos como refiriendo a todos aquellos que han oprimido y agredido a Israel tanto en el pasado como en eventuales agresiones futuras. Es el elemento simbólico del mensaje el que hace que una experiencia histórica sea rebasada en su significación y pueda ser iluminadora de experiencias del pasado y del porvenir.

En v.17b se anuncia que "los extranjeros no pasarán más por ella", como una forma de testificar la presencia y protección de Dios a su pueblo. En este caso la palabra "extranjeros" es nítida, señalando a aquellos que han cometido los crímenes descriptos a lo largo del libro. No "pasarán" significa no "gobernarán" sobre Israel. Pero esta nueva situación en la cual Israel no será más sometido a una potencia extranjera no es presentada por el texto como el producto de la llegada de un nuevo eón, o de nuevas coordenadas propias de un tiempo escatológico. Nótese el énfasis en precisar lo geográfico en todo el versículo 17, que revela una vez más la intención recurrente de Joel de contrapesar lo escatológico con elementos de la realidad

---

[29] La expresión hebrea utilizada significa "ruido", "tumulto", pero en ciertos pasajes se entiende como "multitud", véase Is 17,12; 29,7; Sl 65,8. Para un espectro más amplio de este concepto, véase L. Koehler y W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, Brill, 1958, p. 237.

histórica. Es un juego de sentidos entre lo escatológico y lo histórico factual, que en nuestro texto - de signo escatológico - funciona como un reaseguro frente al riesgo de una comprensión espiritualizante de la acción de Dios, en la cual la justicia ejercida por Yavé podría quedar desvinculada de las injusticias históricas.

Este último ha terminado de definir el sujeto de la ira de Dios a la vez que ha remarcado la opción de Yavé por su pueblo. Este que ha sido oprimido en diversas etapas de su historia, en aquel día recibirá protección y justicia.

Pablo R. Andiñach
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
andinach@mail.smu.edu

SANDRO GALLAZZI

¡OTRO IMAGINARIO ES POSIBLE!

Resumen
En este ensayo no nos preocuparemos de estudiar los conflictos históricos entre Israel y los imperios, cuya memoria se conserva en los libros proféticos. Trabajaremos sobre el choque ideológico, sobre la construcción de una 'contra-ideología' de la resistencia que se consolidó, precisamente, cuando el imperio persa y, después, el griego aparecieron con pretensiones de unicidad, de universalidad y, por eso, de divinidad. El imaginario popular profético enfrenta el desafío, ya no más a través de oráculos cargados de denuncias y de invectivas, sino con la novela, con el teatro, con la narrativa alegórica: un lenguaje que, por su propio género, aparentemente sin pretensiones y a-histórico, acaba por convertirse en universal y abarcante de toda la historia, de todas las personas. Es el lenguaje más apropiado para el choque ideológico.

Abstract
In this essay we won't study the historical conflicts among Israel and the empires whose memory is conserved in the prophetic books. We will work on the ideological crash, on the construction of a 'contra-ideology' of the resistance that consolidated, exactly, when the Persian empire and, later, the Greek empire appeared with pretensions of unicity, of universality and, for that reason, of divinity. The popular prophetic imaginary faces the challenge, no longer more through oracles loaded with accusations and of invectives, but with the novel, with the theater, with the allegorical narrative: a language that, for their own gender, supposedly without pretensions and a-historical, ends up to become universal that includes the whole history and all the people. It is the most appropriate language for the ideological crash.

El imperio está siempre presente en las páginas bíblicas, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Podríamos decir que toda la memoria bíblica está construida a partir de las relaciones de Israel con los varios imperios que ejercieron su hegemonía, antes, en las tierras del creciente fértil y, después, en la región mediterránea.

Guerras, alianzas, disputas comerciales, choques ideológicos... son conflictos que marcan no sólo la historia, sino también la teología de los pueblos de Israel.

El conflicto con el imperio es el 'lugar teológico' que nos hace conocer quién es nuestro Dios: "Así sabréis que yo soy Yahweh vuestro Dios, que os saca del trabajo impuesto por los egipcios" (Ex 6,7).

Fue así que la fe profética identificó el "conocimiento" de Yahweh. El *'El* de Abraham, Isaac y Jacob pasa a ser conocido como Yahweh en la confrontación con Egipto y con los reyes de Canaán.

El conflicto con el imperio nos hace conocer quién es nuestro Dios, de qué lado de la historia está él y lo que él quiere y hace con nosotros:

"Yo os tomaré como mi pueblo, y seré vuestro Dios" (Êx 6,7).

Somos el "pueblo de Dios", el pueblo que no puede tener dos señores, que no puede arrodillarse delante de ningún otro señor, ni en el cielo ni en la tierra.

Yahweh y el imperio no pueden convivir.

Éste es el mensaje final, la profecía definitiva del Apocalipsis que ve descender del cielo la Nueva Jerusalén - de dimensiones impresionantes[1], con un área de casi 5 millones de km^2 - para cubrir todo el imperio romano, de Roma hasta Jerusalén y del Sudán, hasta la Tracia.

En este ensayo, sin embargo, no nos preocuparemos de estudiar los conflictos históricos entre Israel y los imperios, cuya memoria es conservada en los libros proféticos, sea en las páginas narrativas de los profetas anteriores, como en los oráculos contra las naciones de los profetas posteriores.

Trabajaremos sobre el choque ideológico, sobre la construcción de una "contra-ideología" de la resistencia que se consolidó, justamente, cuando el imperio persa y, después, el griego aparecieron con pretensiones de unicidad, de universalidad y, por eso, de divinidad.

El imaginario popular profético enfrenta el desafío ya no más a través de oráculos cargados de denuncias y de amenazas, sino con la novela, con el teatro, con la narrativa alegórica: un lenguaje que, por su propio género, aparentemente sin pretensiones y a-histórico, acaba por convertirse en universal y abarcante de toda la historia, de todas las personas. Es el lenguaje más apropiado para el choque ideológico.

El libro de Ester

"Aconteció en los días de Asuero", así comienza esta narración. Asuero es rey, un gran rey, llamado "Rey de los Reyes" por los pueblos dominados por él. Rey de un imperio gigantesco.

La palabra "rey" está presente en todos los capítulos y en casi todos los versículos de la narración. Es una historia que se desarrolla casi siempre en el palacio de este rey, en la "ciudadela de Susa", una de las tres capitales del imperio de los persas. 127 provincias viven bajo el dominio de este rey, le deben garantizar lealtad política y, sobre todo, pagar pesados tributos para pagar los gastos de su casa y de sus guerras.

Asuero está sentado en su trono real. Nada parece sacudir la firmeza y la seguridad de su dominio.

Así comienza la novela, comienza con un gran banquete.

Además, todo lo que hace este gran emperador es banquetear. No se habla de las guerras que él enfrentó contra Grecia, ni de sus conquistas y derrotas, cosas éstas mucho más determinantes en la historia de los grandes. Todo lo que el rey hace

---

[1] Cada lado de la nueva Jerusalén mide 12.000 estadios, o sea, 2.200 km (Ap 21,16). Un área de 4.840.000 km cuadrados.

aquí, es el "banquete". Un banquete, símbolo de su poder triunfante; un banquete que Asuero preside, compitiendo simbólicamente con Dios.

Los convidados son todos los poderosos que, como el rey, controlan el imperio y viabilizan concretamente la dominación.

Ellos son llamados a ver y conocer la riqueza del rey, la gloria de su reino y el esplendor de su grandeza, y eso, durante seis meses.

El banquete tiene su origen, su centro y su fin en la persona del rey y no en su poder.

Son claros los objetivos ideológicos de este banquete. No es un compartir comunitario, sino un mostrar la fuerza invencible del dominador.

Después hay un segundo banquete que dura siete días y que es para todo el pueblo. El palacio está momentáneamente abierto al pueblo. Allí todos van a experimentar la "generosidad" del rey.

En medio de un lujo increíble el pueblo puede beber a voluntad el vino del rey. Este es el "decreto" del emperador.

En la abundancia, en la generosidad y en el "decreto", el rey se procura sustituir a Dios. El rey se hace igual a Dios, para hacer olvidar al pueblo que todo el lujo, el oro, la plata, el marfil, los tejidos finísimos, inclusive el vino abundante, de que el pueblo va a gozar por una semana, son frutos de la expoliación sistemática, que empobrece y oprime a los pobres durante las demás 51 semanas del año.

La situación es irónica: el rey "decreta" que, por una semana, el pueblo haga su propia voluntad (1,8). En el resto del tiempo el pueblo tendrá que hacer lo que el rey quiere. Siempre.

Esta primera cena se concluye con un tercer banquete: es el banquete de la reina, reservado a las mujeres.

Al contrario del banquete de Dios, único y para todos, aquí tenemos tres banquetes, en la misma casa del rey, para tres grupos diferentes: uno para los grandes, uno para el pueblo, otro para las mujeres.

Es la característica de la dominación: dividir el pueblo, no mezclar las clases. El banquete de la opresión es el símbolo del anti-reino, de la blasfemia contra Dios y su proyecto.

Todo estaba organizado perfectamente. Los banquetes estaban consiguiendo el objetivo: mostrar el poder del rey.

Hasta el séptimo día.

En la memoria del israelita el séptimo día era el día en que el Dios creador, victorioso sobre tinieblas, desiertos y abismos, podía descansar, seguro de su verdadero poder, en la certeza de haber hecho todo bien (Gn 2,1-3).

Ahora, es justamente en el séptimo día, en el último día de la fiesta, que el poder de Asuero va a ser amenazado, cuestionado, ridiculizado.

El rey, bebido, después de mostrar toda su fuerza y riqueza, insiste en mostrar uno más de sus tesoros: la belleza de su mujer. No la mujer, sino la "belleza" de ella.

La mujer, un objeto más que pertenece al rey y que él quiere mostrar a todo el pueblo.

Vasti, la reina, "desobedece", enfrenta al poderoso, destruye el banquete, la fiesta y la imagen que el rey quería proyectar (1,12). Ella no acepta la orden del rey, orden pública y testimoniada por todos: es crimen gravísimo de lesa majestad.

Los 187 días de fiesta y de banquete, el lujo, el oro, el vino, todo se echa a perder, de nada sirven si el "poder" del rey no fuera ostensiblemente claro para todos.

Vasti ridiculiza este poder. Todo el pueblo y los grandes van a saber que el rey no es todo-poderoso. ¡Hay alguien que le desobedece públicamente!

La rabia del rey es grande, su cólera se inflama, él se enfurece. En el fondo eso significa mucho más que una derrota en una guerra; es peor que el perjuicio causado por los defraudadores de impuestos. Es más grave que el atentado contra la vida del rey, de lo cual se hablará más tarde. Todo eso no llega a enfurecer al rey.

Pero una mujer que se rehúsa a participar de un banquete lleva al rey a los extremos de la furia.

Vasti no quiere para ella el poder del rey, nada quiere quitar de él, ni pretende matarlo. Ella simplemente no lo reconoce como rey. No acata su orden, ni acepta su poder. Ella solamente quiere hacer su propia voluntad.

No reconocer al poderoso, su orden, su fuerza, es mucho más peligroso para el rey que agredirlo físicamente. El ridículo es más peligroso que los ejércitos.

Todo el sistema imperial tambalea y se estremece. El rey convoca al Consejo, convoca a todos los representantes del poder para reprimir la desobediencia. La decisión debe ser tomada con seriedad y severidad pues se trata de una grande amenaza, capaz de poner en discusión el propio sistema imperial. Es necesario defender el sistema

El gran Consejo da su parecer.

El problema es grave: el sistema dominador es impactado y ofendido en su totalidad y no solamente la autoridad del rey. La acción de Vasti impacta a todos los jefes, a todo el pueblo en todas las provincias. Puede servir de ejemplo peligroso para todas las mujeres.

Impactando al rey, se impacta a toda la pirámide y a toda a su imagen. Es una ofensa que impacta a toda la estructura, comenzando de su base: la pirámide familiar. Todos los maridos se sienten amenazados.

De una forma irónica la narrativa destaca el pavor de los consejeros de que se desencadene en todo el imperio una revuelta femenina. Una revuelta que provocará en las mujeres el desprecio de los maridos y en los hombres la cólera.

Y todo eso porque se dirá que la reina desobedeció al rey al no ir al banquete.

El orden constituido exige que el marido, el *"ba'al"*, mande y domine en su casa, así como el rey manda sobre todo el pueblo.

Impactar al rey, impactar a la familia, impactar al sistema montado en la dominación, ésta es la "mala acción" de Vasti, que puede convertirse en ejemplo para todos, llevando a la ruina toda la casa.

Se debe salvar la pirámide, a partir de la familia. Los *ba'ales* deben ser honrados por todas las mujeres, sean ellas de la clase alta o baja, eso no importa.

Para salvar el estado, salvar al rey, salvar la familia, se exige un decreto real firme que no pueda ser revocado más tarde y que sea inscrito en la legislación y jurisprudencia para siempre (1,19).

Toda la ley debe estar al servicio del sistema dominador y agradar al rey.

Vasti deberá ser apartada definitivamente y sustituida por una "mejor que ella". El castigo de ella tendrá que ser ejemplar.

Todas estas palabras agradan al rey y a los príncipes (que naturalmente son hombres) y el decreto es firmado. Decreto que los mensajeros del rey llevarán has-

ta el rincón más lejano del reino, en todas las 127 provincias, a todos los pueblos que forman el imperio persa, en todas las escrituras y en todas las lenguas. Nadie debe desconocer la voluntad del rey. Todos deben ejecutarla.

El poder del rey y la fuerza del sistema imperial deben ser reafirmados. La ley alcanza un ámbito mucho mayor. Vasti dejó de ser el problema central. No basta castigar a la reina desobediente; la ley promulgada exige, ahora, que, en todas las casas, el hombre sea el "dueño", el *ba'al*.

El hombre es quien debe gobernar; ¡en la casa sólo se va a hablar el lenguaje del hombre!

Una casa machista es la única manera de garantizar la sobrevivencia imperial.

Toda la narrativa parte de esta premisa indiscutible.

Tomar conciencia de esta premisa es descubrir la fuerza de la casa, la fuerza de la mujer. En la casa de la mujer está la inmensa posibilidad de derrumbar los imperios.

El resto del cuento se encargará de comprobar todo eso.

Esta simiente subversiva de resistencia será conservada, por mucho tiempo, en el corazón de las casas campesinas. Dos siglos después, alimentará la mística de la guerra contra el imperio griego. La novela de Ester será recontada, adaptada, reconstruida, traducida, asumirá otras características literarias, pero continuará alimentando la certeza que el imperio no es omnipotente, no es invencible: basta que en las casas del pueblo aprendamos a reírnos de él y a vivenciar relaciones alternativas.

El libro de Daniel

La guerra macabea fue la cuna de muchos otros textos que alimentaron la resistencia y la lucha de los campesinos contra la dominación del imperialismo griego, cuestionando y, de cierta manera, poniendo en ridículo la ideología de los poderosos, alimentando la contra-ideología de los pequeños.

Además de varios textos apócrifos, casi todos apocalípticos, la Biblia conservó para todos nosotros los libros de Daniel y de Judit.

¡Cuánta ironía está presente en estas páginas!

Allá está la estatua erguida y gigantesca, símbolo de todos los imperios, que Nabucodonosor mandó a levantar en medio de la planicie, para que todos los "pueblos, naciones y lenguas" la vean y se arrodillen delante de ella para adorarla. Quien desobedezca sería tirado en el horno ardiente (Dn 3,4-6).

Tres jóvenes judíos no se arrodillaron: "no hicieron caso de la orden", "no dieron culto" y "no adoraron la estatua de oro" (3,12).

Ellos sabían - además todos sabían, inclusive el rey sabía, desde el episodio anterior - que la gigantesca estatua de oro tenía los pies de barro e que una piedrita insignificante la derrumbaría. ¿Por qué arrodillarse? ¿Qué adorar?

¿Cómo adorar a un rey víctima de alucinaciones, de visiones que acabará por considerarse y vivir como un animal, algo de buey, de águila y de ave?

Ni dentro de su casa el rey tiene control. A la hora del banquete (de nuevo) junto con los aristócratas, sus mujeres y concubinas, el rey ve la mano de la historia que escribe su condena, que firma su derrota (Dn 5,25-28).

El rey llega a considerarse el único Dios, y establece por decreto, que, por treinta días, toda persona debe dejar de "dirigir una petición a cualquier Dios u hombre, excepto a ti, Majestad"; bajo pena de ser tirado al foso de los leones (Dn 6,8).

Me imagino cuántas risas (gracia) les habrá causado a los niños judíos el oír estos cuentos de la vida de Daniel y el saber que, al final de cada cuento, el rey – fuese él Nabucodonosor, Baltasar o Darío – siempre debía decretar que el único y verdadero rey era el Dios de Daniel y que sólo a él se debía alabanza y adoración.

Sin olvidar el último cuento (Dn 14), en el cual Daniel desenmascara, con mucha astucia, la farsa del culto a Bel, que sólo servía para llenar la barriga de los sacerdotes, mientras el pueblo sencillo pensaba que estaba alimentando al propio Dios. Tirado, por segunda vez, en el foso de los leones, Daniel es liberado por el poder de Dios y el rey, más una vez es obligado a proclamar en alta voz:

> "¡Grande eres tú, Señor Dios de Daniel, y no hay otro fuera de ti!" (Dn 14,41)

La "simiente subversiva de la resistencia" está en la sabiduría del joven Daniel, en la sabiduría del pueblo de los pequeños que no se deja impresionar por la magnificencia del aparato imperial, porque sabe que basta una pequeña piedra para derrumbar la estatua majestuosa, pero falsa, de la dominación imperial.

Ayudar a descubrir cuál puede ser esta piedra es nuestra tarea de evangelizadores.

El libro de Judit

La gente puede reírse de los banquetes, de las estatuas, de los altares cargados de donativos. Pero hay una realidad del imperio que asusta, amedrenta, genera muerte y dolor: el poderío militar. Es difícil reírse de los ejércitos. Hoy más que ayer.

El libro de Judit enfrenta este aspecto: el de la violencia militar.

Abre sus páginas hablando de la lucha de reyes, lucha de "ciudades", de capitales de imperios; lucha por la hegemonía y por el control del universo entero.

No ayuda tanto, creo yo, identificar quién era Arfaxad, o intentar descubrir por qué el tan "babilonio" Nabucodonosor se volvió aquí rey de los asirios.

Lo que se destaca, por un lado, es Nínive la "gran ciudad" y, de otro, Ecbátana, otra gigantesca ciudad. Ciudades que son, esencialmente, poderosísimos cuarteles.

Ciudades construidas con la mano de obra esclava, dura y violentamente explotada. Ciudades que se mantienen a costa de la expoliación de los agricultores, tributarios y sometidos.

La muralla, gigantesca es, al mismo tiempo, símbolo de fuerza y garantía de seguridad. En ella el rey deposita su confianza. En ella y en el "fuerte de los fuertes", su poderoso ejército. El adjetivo, doblemente repetido, en un clásico hebraísmo, basta para identificar la espantosa realidad.

Ciudad de Caín, ciudad de Nabucodonosor, ciudad de Arfaxad, de David, de Salomón, de César. Se puede llamar Nínive, Babilonia, Ecbátana, Jerusalén, Roma o tener cualquier otro nombre. Desde siempre y para siempre, éste es uno de los polos del conflicto que genera violencia y muerte. En cada momento de la historia la

"ciudad" irá tomando rostros y características diversas, pero, siempre, será una reproducción de la violencia de Caín.

Aquí también, como en el libro de Daniel, como en el sueño de Nabucodonosor (Dn 2), los reinos se mezclan: asirios, babilonios, medos, persas, finalmente, forman una única grande estatua que debe ser adorada por todos (Dn 3). Nabucodonosor es la figura que resume en sí a todos los poderosos que, como Faraón, como Salomón, como Antíoco, como César, llegaron a ser tan fuertes y poderosos que se consideraron la "manifestación de Dios" y como tales quisieron ser reverenciados y adorados.

Es una guerra "mundial".

Nabucodonosor y Arfaxad no pueden coexistir por mucho tiempo. El imperio es tal cuando es solamente uno. No pueden existir dos imperios juntos, ni dos ciudades de esta grandeza. O Nínive, o Ecbátana.

Por la lógica de los poderosos, en una "grande planicie" puede existir una sola ciudad y sólo uno puede dominar.

Todo el "creciente fértil" es convocado para ponerse del lado de Nabucodonosor.

La "palabra" de Nabucodonosor sale de Persia, pasa por Mesopotamia, sube a Siria y avanza hasta Cilicia y después desciende por el Líbano, por Galilea y Samaria, atraviesa Transjordania y llega hasta Egipto, hasta los confines de Cush, de Etiopía.

Se busca una coalición para aplastar a la "otra" ciudad.

"Todos" los habitantes de estas tierras, o mejor, todos los habitantes de la tierra son convocados a decidir de qué lado se van a poner.

En medio de estas tierras, sin embargo, está otra "grande planicie". Se trata de la planicie de Esdrelón, que, geográficamente no es tan grande, pero que en la memoria del pueblo se agiganta como nunca.

En esta misma planicie Débora derrotó a Sisara (Jc 4-5), Gedeón derrotó a los madianitas (Jc 6-7) y Elías degolló a los profetas de Baal (1Re 18) después de haber hecho llover el fuego de Dios sobre el altar en el Carmelo.

En todos estos casos la derrota del pueblo parecía inevitable. Poco faltó para que el poderoso de turno consiga eliminar la esperanza de los pobres. Una mujer, un joven miedoso, un hombre pobre y hambriento fueron capaces de liderar al pueblo y llevarlo a enfrentar y desbaratar al enemigo.

El desprecio es la primera reacción a la palabra de Nabucodonosor; desprecio que no nace de la crítica radical del poder; ni nace del corazón tranquilo de quien confía en el poder de Dios.

La tierra desprecia a Nabucodonosor sólo porque todavía no conoce el poder que él tiene. Es un error de cálculo político. Ellos creen que él es como un cualquiera y que, por eso, puede ser despreciado y ridiculizado.

La ira de Nabucodonosor explota. Si él no se venga, su trono estará en peligro. Todos se atribuirán el derecho de desobedecerlo. Se no se venga, entonces sí, él será "un cualquiera".

Hay un detalle que merece nuestra atención.

"Hasta los confines de los dos mares." Hasta allá Nabucodonosor quiere extender y manifestar su poder. No nos sirve tanto buscar una correspondencia geográfica. No se trata ni del mar Mediterráneo con relación al mar Muerto, ni del Nilo

blanco con relación al Nilo azul, ni del Mediterráneo con relación al golfo Pérsico, o del mar Rojo y el mar Negro.

Los "dos mares" son los confines del imperio universal, del reino mesiánico:

Su dominio irá de mar a mar
y del río a las extremidades de la tierra." (Zc 9,10; Sl 72,8; Mq 7,12)

Los "dos mares" pertenecen a Dios y a su Mesías. Son el espacio de su acción salvadora, anti-imperialista y anti-militarista.

¡Nabucodonosor tiene que saber eso!

Nabucodonosor, entretanto, está ganando. Cinco años después, Arfaxad será derrotado, su ejército será desbaratado, su ciudad subyugada y sus mercados saqueados.

Descanso y banquetes, que duran 120 días, coronan la victoriosa campaña. Ahora Nabucodonosor puede quedarse despreocupado. Su ciudad ganó, su proyecto consiguió imponerse. Sólo él es rey en toda la tierra!

Y ahora, él quiere vengarse de "toda la tierra", de todos los que lo valoraron poco porque lo consideraban un "hombre cualquiera".

Él es el más fuerte de todos.

Él convoca a sus ministros, los nobles, los jefes para manifestarles su voluntad: ¡arrasar la tierra! Finalmente él es el "señor de toda la tierra".

No hay lugar para dos reyes, para dos señores.

Como Dios, también el rey jura:

"¡Por mi vida y por la fuerza de mi reino, yo lo dije y lo realizaré por mi mano!"

La venganza al ultraje recibido es la piedra de toque que provoca las decisiones del rey.

"Cubriré toda la faz de la tierra con los pies de mis soldados."

Holofernes será el "generalísimo" que va a ejecutar las órdenes del rey y que, a veces, llegará a representarlo y sustituirlo. Él va a conducir el poderoso ejército de Nabucodonosor.

120.000 soldados y 12.000 jinetes, con licencia para matar, para pillar, para arrestar, para violentar, para aplastar: *"Entrégalos a la carnicería y al pillaje"*.

Todos los pueblos, que algunos años antes no tenían miedo de Nabucodonosor, pues lo consideraban un hombre cualquiera, ahora están llenos de "temor y temblor".

El "abrazo mortal" se cierra definitivamente alrededor de Israel con la rendición de los pueblos de la costa mediterránea.

El objetivo que Nabucodonosor se había propuesto al iniciar esta expedición militar, está lográndose completamente.

Los pueblos del mar, filisteos y fenicios, aceptan sin ninguna duda la dominación del imperio.

El generalísimo asume el controle de la región toda y recluta más fuerzas para su ejército. La fiesta llega a las ciudades y a los campos: todos celebran las victorias del grande ejército con danzas, músicas y coronas de flores.

Es así que, improvisamente, el texto nos esclarece el verdadero objetivo de la misión de Holofernes. Él no debe sólo vengar al rey que tuvo su orgullo herido, ni sólo imponer el dominio de Nabucodonosor sobre toda la tierra.

Es necesario *"destruir todos los dioses de la tierra"*.

Sólo hay un Dios que debe ser adorado por todas las lenguas y tribus: Nabucodonosor.

El orgullo del poder es inmensurable. Y, lo que es peor, todas las naciones se someten a esta lógica. Ésta es la señal del verdadero éxito imperialista.

Se la cabeza y el corazón no fueran dominados, seríamos siempre capaces de revertir la dominación política, económica y social. Por eso el objetivo final de la dominación es la dominación ideológica.

El poderoso es Dios; el poder es Dios; el poder del mercado es divino e intocable. Así siempre fue, es y siempre será.

Lo que está en juego, entonces, no es solamente nuestra libertad: es la propia esencia de nuestro Dios. El conflicto con el imperio es teológico.

Holofernes se prepara para la confrontación final.

Aumenta su ejército que, como se dirá luego, pasará a tener 170.000 soldados. Para Jerusalén las oportunidades de éxito son prácticamente nulas.

Holofernes va a demorarse un mes en prepararse para la última batalla.

Es difícil ridiculizar un ejército tan poderoso que dominó la tierra entera.

La "simiente subversiva de la resistencia", ahora, está en "manos de la mujer".

Nada más antagónico: de un lado el poderío del militarismo imperial y de otro la mano de la mujer, símbolo de la fragilidad del cariño.

Es la mujer que guarda en su corazón, en su casa, la verdadera simiente de la resistencia anti-imperialista:

- Es la certeza que nuestro Dios es el Dios que quebranta las guerras
"He aquí que los asirios: se agigantan en su fuerza,
se enorgullecen de caballos y jinetes, (...)
Sin saber que tú eres, oh Señor, que vence las guerras." (Jd 9,7)
- Es la certeza que Dios siempre estará al lado de los pequeños
"Tu poder no está en el grande número
ni tu dominio entre los que tienen fuerza.
Eres el Dios de los humillados, el socorro de los oprimidos,
el amparo de los débiles, el protector de los abandonados,
el salvador de los desesperados." (Jd 9,11)
- Es la certeza de que no hay que esperar en milagros: es necesario asumir, hacer, actuar.
"Oye, tú, mi súplica.
Deposita, en mi mano de viuda, la fuerza que he premeditado. (...)
abate su arrogancia, por las manos de una mujer." (Jd 9,9-10)

Mientras en una casa del pueblo haya una mujer dispuesta por su mano al servicio del Dios de los pobres, el imperio no podrá quedar tranquilo.

La seducción es de los romanos

Nos sorprende que esta claridad ideológica y política ante el imperio persa y el imperio griego, sea, improvisamente, oscurecida ante el imperio romano.

Cuando Judas "oye el nombre" de los romanos, él se deja deslumbrar, seducir. Hace de todo para buscar su alianza y su apoyo.

El nombre de los romanos hace eco por todas partes. Es un novel imperio que está en pleno expansionismo. Ninguno puede dejar de oír este nombre. Nombre que mete miedo en todos los que lo escuchan (1 Mac 8, 12).

Lo que nos llama la atención y lo que debía haber llamado la atención de los macabeos es que los romanos eran "poderosos en fuerza" y que favorecían una política de alianzas, sobretodo con los grupos rebeldes que podían hacer estremecer a los reinos que todavía no habían conseguido conquistar y someter. *Divide et impera*: ¡divide y manda!

Cuánta ironía en este texto: "estar con los romanos", "dirigirse a ellos", "provocar los favores" y la "amistad" de los poderosos.

La tentación es la misma, la mismísima que, en el primer capítulo, hace caer a los "hijos sin ley" y a muchos otros: "¡Vamos, hagamos alianza con las naciones" (1,11)! ¡Tentación y, sobretodo, ilusión! ¿En que se distingue el imperialismo de Roma de aquél de los griegos que explotó por más de 100 años al pueblo de la tierra?

Las características del imperialismo romano son enunciadas con claridad: sometió; obligó a pagar tributo; aplastó; usurpó; golpeó; destruyó; saqueó; apresó mujeres y niños; esclavizó...

Eso hicieron los romanos en Galia, en España, en Asia, en Grecia, en los demás reinos e islas, próximos o lejanos. Usaron la fuerza y la violencia para tomar tierras, minas de plata y de oro, tributos, mujeres, niños, esclavos...

Como antes los griegos, los romanos también provocaron a su alrededor una "grande plaga".

El imperialismo es éste: los romanos hacen reinar o derriban de los tronos a aquellos que ellos quieren.

El juicio final es el mismo que fue lanzado contra Alejandro Magno, en el primer capítulo: "se enorgulleció mucho" (1Mac 1,3).

¿Cómo entender entonces, la opción de Judas de hacer con ellos un pacto militar? ¿Por qué esta ingenuidad política, que más tarde, menos de 100 años después, llevará al suicidio político entregando Judea en las manos de Roma?

¿Será que Judas sólo vio la necesidad del momento, sin tener un horizonte más amplio? Es difícil, ahora, después de 2.000 años, emitir un juicio histórico.

Nuestro texto, sin embargo, señala una causa que, quién sabe, habría conseguido desviar los ojos del resto.

"Ninguno de ellos ciñó la diadema."

¡No había rey entre los romanos! Por lo menos por entonces, porque luego surgirán los dictadores y los emperadores.

Es muy posible que el pueblo de la tierra, con la memoria de la antigua organización sin reyes ni dominadores, haya visto en el esquema político romano algo más cercano a sus ideales que los absolutismos imperiales y despóticos de Oriente.

Ser fuertes, sin tener rey... como en los tiempos de Josué, de los jueces, cuando el pueblo de la tierra conquistó el poder.

¿No teniendo rey, no habría "señores"? ¿No habría "Dioses"?

Esta es la imagen de Roma que los macabeos deben haber tomado. Es una hipótesis.

Así mismo, no faltó ingenuidad en el análisis. El sistema romano nada tenía de democrático. El pueblo no gobernaba, no decidía nada. El senado gobernaba a la "multitud" y la mantenía "bien ordenada". Un poder no-monárquico, sí, pero no por eso más democrático: el pueblo continuaba siendo una multitud que debía permanecer en el orden.

Lejos de ser un elogio a los romanos, este texto señala con lucidez, antes de la invasión romana de Palestina, que ¡Roma y su imperialismo en nada difería de los demás imperios! ¿Por qué aliarse con ella?

Puede ser simple coincidencia pero, después de esta página, nunca se va a hablar del "pueblo de Israel". Va a aparecer la "nación de los judíos". Judas acaba de implantar, en Judea, la misma estructura política de las "naciones".

No importan las opiniones de los exegetas a favor o en contra de la historicidad de este pacto entre Judas y Roma; lo que interesa a nuestro texto es que la grande asamblea de Masfa, que marcó la primera parte, cuando fue renovada la alianza con Dios, nuestra única ayuda, es, ahora, sustituida por el pacto militar con Roma, con el cual Judas buscaba ayuda y fuerza.

Pero, ¿cuándo el imperio ayudó al pueblo?

Las tablas de la alianza sinaítica son sustituidas por las tablas de bronce del senado romano. Judas, en el poder, comete el mismo error de siempre: intenta amarrar a Yahweh al proyecto imperialista. Y ahora no más con los griegos, como hicieron antes los "impíos", sino con los romanos.

¡Da igual!

E, irónicamente, lo que dicen las tablas no significa propiamente nada, más allá de una carta de intención. Es una obra maestra de la diplomacia romana. El tratado tiene un carácter defensivo de mutua ayuda, pero una ayuda dejada al sabor de las circunstancias. Los judíos están obligados a apoyar no solamente a Roma, sino también a sus aliados; la reciprocidad no existe (v.24). Las ventajas son todas para Roma. Para los judíos, solamente la certeza de no tener a los romanos como enemigos. Sólo eso.

Simbólicamente, después de esta alianza con Roma, Judas será derrotado y muerto. Lo mismo va a suceder con Jonatán y, después, con Simón. Todos los comandantes de la guerra macabea van a encontrar la muerte. ¡La alianza con Roma es siempre recordada en la página anterior!

En esta memoria, los propios combatientes de la libertad sofocaron la "simiente subversiva de la resistencia" que los llevó a la lucha. Habiendo llegado al poder, ellos mismos, dejaron que su corazón "se enorgullezca".

¡Vencieron a los griegos y comenzaron a vivir como ellos!

Con los romanos va a suceder lo mismo. Octaviano, el primer emperador, se llamará augusto, divino; Calígula colocará su estatua en el templo de Jerusalén; Domiciano obligará al culto imperial cuando será llamado "señor y Dios".

¡Ayer como hoy!

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
sandroga@tierra.com.br

JORGE PIXLEY

EL IMPERIO EN EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

Resumen
En este artículo se explora la actitud del Jesús de Juan y del evangelio de Juan hacia el imperio romano. Con un análisis del relato del juicio, se muestra que Juan responsabiliza más que los sinópticos a Pilato de la muerte de Jesús. Aquí es Pilato quien propone que Jesús quiere ser rey de los judíos. Un examen de la palabra clave *kosmos* revela una enemistad entre Jesús y el imperio durante su ministerio. La paz que ofrece está en contraste con la paz del *kosmos*-imperio.

Abstract
This article explores the attitude of the Jesus of John and of the Gospel itself to the Roman empire. An analysis of the story of the judgment shows that John more than the Synoptics makes Pilate responsible for the death of Jesus. In this Gospel it is Pilate who suggests that Jesus wishes to be king of the Jews. An analysis of the word *kosmos* reveals an enmity between Jesus and the empire during his ministry. The peace he offers is in contrast to the peace of the *kosmos*-empire.

Introducción

Este escrito atribuido a san Juan es ante todo un evangelio. Su propósito es promover y profundizar la fe en sus lector/as y oidores/as, como lo dice explícitamente el colofón final: "estas [señales] fueron escritas para que creyéseis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tuviéseis vida eterna" (Jn 20,31). No debemos, por lo tanto, esperar de él una exposición sobre temas como el imperio, asunto que estamos tratando en este número de RIBLA.

Sin embargo, hay momentos en el relato evangélico en los que podemos esperar que se deje ver cuál es la perspectiva del autor/autores sobre el imperio romano que controló Palestina durante la vida de Jesús y que seguía controlando el mundo mediterráneo en tiempos de la comunidad para la cual Juan escribe. Salta a la vista el juicio y la condena de Jesús, condena que se realizó en una cruz.

La ejecución de Jesús por crucifixión es un dato en el cual hay unanimidad entre los evangelistas. No tiene que ver aún con la perspectiva de Juan. Conviene, con todo, detenernos un momento aquí. En la ley judía se contemplaba la pena de muerte, pero ésta por pedradas tiradas por la comunidad. La cruz no era parte de su legislación. En la práctica romana tampoco era "normal" la cruz y nunca se usaba

contra ciudadanos romanos. Pero se volvió frecuente su uso en las últimas décadas de la república y las primeras del imperio para subversivos del orden (*kosmos*), principalmente esclavos que huían o se rebelaban contra sus amos.[1] Los gobernadores provinciales también usaban este escarmiento público contra subversivos que se oponían al orden provincial, contra asaltantes en los caminos y líderes de movimientos de insurrección. Josefo informa que durante un período del sitio a Jerusalén se crucificaron unos 500 judíos diarios de los que huían de la ciudad (*Guerra judía* V.449-451). Entonces, el hecho mismo de muerte por crucificción, nada extraño en la Palestina romana, plantea nuestro tema sobre el imperio. Pero queremos más. Queremos saber cómo Juan trata el imperio, aun cuando no sea su intención motivar a sus lectores a ponerse en contra de él. En su planteamiento del juicio y ejecución dejará ver su perspectiva, como también en su tratamiento de la relación autoridades judías-gobernador y su uso de expresiones como *kosmos* que tienen que ver con "orden" y, por ende, con "mundo" como espacio ordenado.

El relato juanino del juicio de Jesús

En todo el relato del juicio de Jesús en el evangelio según Juan se destaca la responsabilidad de Pilato, el procurador de la provincia. Este énfasis es muy marcado si se compara con los relatos del juicio en los tres evangelios sinópticos donde hay un juicio ante un Sanhedrín convocado irregularmente de noche. En Juan el equivalente a este juicio es un interrogatorio ante Anás, el suegro de Caifás, sumo sacerdote. El interrogatorio no tiene categoría de juicio y no termina en un fallo. Aquí el juicio es responsabilidad de Pilato. En Lucas Pilato involucra en el juicio, por decisión propia, a Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, (Lc 24,6-12). Herodes fue nombrado por el César y no estaba sujeto, como Pilato, al Senado. Pero en Juan Herodes no comparte con Pilato la responsabilidad por el fallo de muerte en cruz para Jesús. *Todo cae sobre Pilato, el procurador romano de Judea.*

Este énfasis juanino sobre la responsabilidad romana comienza desde la captura de Jesús. Pues, según Juan fue una cohorte de soldados con algunos siervos de los sumos sacerdotes y de los fariseos quienes apresaron a Jesús (Jn 18,3). Una cohorte es la décima parte de una legión y tiene, por lo tanto, unos 600 soldados(!). En contraste, Marcos habla de una muchedumbre armada (*ójlos metá majairôn*) enviada por los sacerdotes, escribas y ancianos (Mc 14,44). No hay consenso entre los estudiosos si Juan conoció a los sinópticos o no. En cualquiera de los casos, el contraste es llamativo e indica para Juan dos cosas: que los romanos fueron los responsables del apresamiento de Jesús desde el primer momento y que esperaban una resistencia que no sucedió. Pilato entendía que Jesús era un subversivo pretendiente al trono; por eso, envió suficientes soldados para controlar una supuesta fuerza armada de consideración.

En los sinópticos, Jesús, quien fue apresado por una fuerza enviada desde las autoridades del templo, comparece ante las autoridades judías en un juicio formal, aunque irregular por celebrarse de noche. Es acusado y condenado de blasfemia y

---

[1] Martin Hengel, *Crucifixion* (Londres: SCM, 1977) y Jorge Pixley, *La resurrección de Jesús, el Cristo* (San José: DEI, 1999), vea cap.VI.

sentenciado a muerte. El equivalente en Juan es una conversación e interrogatorio ante Anás, en su casa. Anás pregunta a Jesús "acerca de sus discípulos y de sus enseñanzas" (Jn 18,19). Jesús responde que todo ha sido dicho a la luz del día y que hay testigos de ello. Y Anás lo envió a su yerno el sumo sacerdote sin mayor acción (Jn 18,24). Juan no informa sobre lo sucedido en casa de Caifás, excepto la negación de Pedro (Jn 18,25-27), y Caifás lo manda ante Pilato al amanecer (Jn 18,28) sin una acusación formal.

El relato del juicio ante Pilato toma 39 versículos (Jn 18,28-19,16)! Como observamos anteriormente, la ejecución es por cruz, el instrumento reservado para subversivos. A Jesús se le acusa de pretender ser rey de los judíos, título que solamente el César podía legítimamente otorgar. El interrogatorio de Pilato tiene la calidad de un juicio y termina con el fallo de cruz. "Los judíos" no entran al pretorio para no contaminarse en vísperas de la Pascua (Jn 18,28), pero desde afuera juegan un papel en el juicio gritando por la crucificción (Jn 19,6). Aquí llama la atención dos cosas: el uso del término "los judíos" para referirse a las autoridades de los judíos que llevaron a Jesús al pretorio, y la dignidad de ellos ante la autoridad imperial al rehusar entrar aun para un caso que para ellos era importante. ¡El pretorio romano contaminaba! Este rechazo de sus súbditos obliga a Pilato a salir varias veces para consultas de una manera poca digna de la máxima autoridad romana en Judea. Los judíos logran, a pesar de no entrar en el salón de juicio, la condena de quien temen porque con sus señales amenza quitarles su pueblo y crearles dificultades con los romanos (ver Jn 11,47-48).

En Juan quien levanta la acusación contra Jesús de declararse el rey de los judíos es Pilato. En el juicio ante el Sanhedrín, en los sinópticos, Jesús es acusado de pretender ser el Cristo, un rey escatológico (Mt 26,63-64; Mc 14,61-62; Lc 22,66.68) y como tal es condenado y luego entregado a Pilato. En Juan Pilato pregunta directamente, "¿eres el rey de los judíos?" (Jn 18,33) La respuesta de Jesús es, "mi reino no es de este mundo" [es decir, el romano] (*ek toû kósmou toútou*) (Jn 18,36). El lector atento o la lectora atenta del evangelio ya sabrá que la palabra *kosmos* se usa con varias preposiciones escogidas con cuidado. Volveremos a ello. Con la respuesta a Pilato, Jesús no niega que pretende un reino, sino que ese reinado no tenga que ver con las instituciones conocidas en el imperio. Y en esto se dará el juego.

Lo que provoca finalmente a Pilato es la siguiente afirmación de Jesús, "no tendrías autoridad sobre mí si no te fuera dado desde arriba. Por tanto, el que me entregó tiene mayor pecado". Desde entonces Pilato procuró matarle. (Jn 19,11-12). "El que me entregó" es sin duda una alusión a los judíos o al sumo sacerdote. La expresión "desde arriba", como sucede con muchas expresiones en este evangelio, es ambivalente, En el lenguaje común de Jesús, y probablemente en su intención aquí, se refiere al cielo o a su Padre. Pero, ¿por qué provocó a Pilato? Parece ser porque pensó que Jesús se mofaba de él refiriéndose así a los judíos que le han obligado a salir varias veces de su despacho para consultarles como si fueran superiores a Pilato. Es decir, insinúa que su autoridad sobre él vendría de los líderes judíos.

Concluyendo esta sección vemos que Jesús fue sin duda alguna enjuiciado y ejecutado por el imperio. Pero vemos también que *los judíos*, las autoridades judías, tienen una relación ambigua con ese imperio. Por un lado siguen una *Realpolitik* que sabe que su control de su propio pueblo depende de mantener sus buenas relaciones con el imperio. Pero por el otro guardan un profundo desprecio por los romanos,

mostrado en su firmeza en no entrar al pretorio en violación de sus normas de pureza. Quizás la expresión más clara de su actitud ambivalente se encuentra después de la resuscitación de Lázaro: "convocaron pues los sumos sacerdotes y los fariseos una asamblea (*sanhedrín*) y dijeron, ¿Qué haremos pues este hombre realiza muchas señales? Si le dejamos así muchos creerán en él y vendrán los romanos y nos tomarán a nosotros, a este lugar y a la nación (*etnos*)" (Jn 11,47-48). Lograron sus propósitos con la jugada inteligente que hemos examinado en la lectura que hace Juan de ella.

Los judíos colaboran con el imperio para mantener la paz pero Jesús promete otra paz

Es bien conocida la manera en que Juan usa palabras claves de manera ambivalente. Es el caso de *los judíos* y también de *mundo (kósmos)*. Para ilustrar estas dos palabras podemos examinar Jn 7,1-13. Dicen los v.1-2, "no quería andar por Judea porque *los judíos* procuraban matarle. Estaba cerca la fiesta de los tabernáculos *de los judíos*". En dos frases seguidas sin separación tenemos los dos sentidos que recibe la palabra en este evangelio y que a veces no se pueden separar. Aquí la primera mención se refiere sin duda a las autoridades que son las que pretenden matar a Jesús y la segunda a la nación en su conjunto, autoridades y pueblo. El v.13 dice, "nadie hablaba abiertamente acerca de él *por miedo de los judíos*". En este evangelio es necesario estar muy conscientes de este uso doble de esta palabra. Hemos visto ya cómo en el relato del juicio de Jesús el uso *los judíos* (= autoridades) domina y si no se entiende no es posible entender el relato como tampoco otros.

La palabra *kósmos* tiene una ambivalencia similar. En su sentido primario en el griego esta palabra significa *orden*.[2] Bajo su primera acepción de *orden* Liddell-Scott-Jones enlista cuatro variantes, en el siguiente orden: orden, obligación, buen orden o comportamiento, moda, y de estados, orden, gobierno. Se enlistan cinco acepciones de la palabra misma de las cuales la cuarta es *universo, orden cósmico*, uso de los filósofos Pitágoras, Parménides y Platón. Variantes de esta acepción son *microcosmos*, el orden de una ciudad, y *Humanidad en general*, equivalente a *oikoumene*. En los escritos del Nuevo Testamento es la cuarta acepción la que prevalece, y es ella la que encontramos en Juan. Sin embargo, conviene recordar que el sentido histórico de la palabra es *orden* y que se refiere al universo como un gran espacio ordenado o a una ciudad o un imperio como espacios políticamente ordenados. *Kósmos* se traduce comúnmente como "mundo", y es mundo en cuanto espacio físico o político ordenado.

Pues bien, conviene recordar la discusión con Nicodemo que viene temprano en el evangelio. Gira en torno a otra palabra ambivalente, *gennesthênai ánothen*, donde *gennesthênai* es nacer pero *ánothen* puede significar *de nuevo* o *de arriba*, y probablemente debe entenderse en este capítulo en ambos sentidos. *Kósmos* tiene una ambivalencia similar. El cap.1 trata de la creación del mundo, de manera que *kósmos* en v.9-10 debe tener este sentido, *universo creado*, cuando dice "todo hom-

[2] Para ello puede consultarse la *Greek-English Lexicon* de Liddell, Scott y Jones (Oxford, Oxford University Press) cuya primera edición es de 1843 y su novena revisión de 1940.

bre que entre en el *kósmos*" y "en el *kósmos* estaba, y el *kósmos* fue por él pero el *kósmos* no le conoció". Ahora veamos la lógica de la secuencia Jn 6,14-15, "así pues los hombres viendo las señales que hacía decían que era verdaderamente el profeta que venía al mundo (*eis ton kósmon*). Jesús sabía que venían para tomarle y hacerle rey..." ¿Venía al mundo? ¿Cuál mundo? ¿Por qué sabiendo que venía al mundo como profeta querrían hacerle *rey*? Aquí mundo tiene, según parece, una acepción política. Viniendo a este mundo con su orden cívico-político como profeta hace parecer que debe ser rey de este *microcosmos*. En Jn 8,23 tenemos por primera vez una frase llamativa del Jesús de Juan, "vosotros sois desde este mundo (*ek toútou toû kósmou*) pero yo no soy desde este mundo (*ek toû kósmou toútou*)". ¿A cuál sentido de mundo se refiere? Es probable que sea a dos sentidos a la vez, mundo-universo y mundo-esfera romana. Es decir, vosotros *los judíos* sois de ambas y yo de ninguno de los dos.

Esto nos trae a un texto crucial: "os digo que paz os doy, mi paz os doy; no como *ho kósmos* la da os la doy" (Jn 14,27). ¿Qué significa que *el mundo* da paz? Ah, aquí tocamos fondo. El ministerio de Jesús fue durante el reinado de Tiberio (14-37 d.C.), el segundo emperador, sucesor de Augusto. Antes de ser emperador Tiberio como general había luchado en las fronteras oriental y norte para mantener los enemigos de Roma a distancia. Como defensor de fronteras era un pacificador. Augusto antes de él tuvo una campaña de relaciones públicas bajo el lema "paz y seguridad" (*pax et securitas*). Julio César había sido asesinado y siguió una guerra civil en la que Octavio, después conocido como Augusto, prevaleció. Octavio dio paz de los enemigos internos del orden (*kósmos*) y Tiberio de los enemigos externos. Efectivamente, el orden imperial prometía y daba paz, en un sentido obvio del vocablo. Pero Jesús promete a los que creen en él una paz que no es como esta paz imperial, sin negar que ella fuera importante. La paz de Jesús es una relación armónica entre el cielo y la tierra, asunto discutido con Nicodemo en Jn 3.

Los judíos entendían, según parece por el evangelio de Juan, que ellos y no Pilato eran los garantes del orden en el microcosmos que era Judea. Jesús con unl número creciente de seguidores amenazaba su control y si faltaba la paz de Judea sin duda el imperio intervendría para imponer la paz sin ellos, *los judíos*. Existía pues una convivencia entre las dos autoridades, aunque *los judíos* despreciaban en última instancia al imperio. Lo despreciaban pero lo necesitaban. Y Jesús entendió con lucidez, por lo menos según Juan, que ambos mundos, el microcosmos de *los judíos* y el macrocosmos del imperio le odiaban porque en el fondo no era de ninguno de los dos. El también prometía paz, pero una paz que ni uno ni otro podía dar. Y, como dijo a Pilato, tenía su reinado, un reinado que no era de este mundo, ni el mundo-universo creado por Dios ni el mundo-imperio regido por el César.

Más sobre la persona de Jesús

A pesar de la reticencia del evangelio de confrontar el imperio, "Juan" deja muchas claves para el lector.[3] Una de ellas es la insistencia en Galilea como cuna de

[3] Al decir Juan nos referimos al autor aparente del evangelio tal como ha llegado a nosotros. La tradición eclesial fue unánime en pensar que Juan fue el discípulo que Jesús amó mencionado varias ve-

Jesús y a la vez como una región periférica tanto de Judea como del imperio. Ambos elementos se introducen en Jn 1,45-46 cuando Felipe, discípulo de Juan que acaba de conocer a Jesús, va a buscar a su hermano Natanael. Le dice Felipe, "hemos encontrado a aquél de quien Moisés escribió, Jesús el hijo de José de Nazaret". Y responde Natanael, "¿de Nazaret puede salir algo bueno?" Careciendo de un relato del nacimiento de Jesús, ésta es la presentación de su procedencia. Acto seguido, en Jn 2,1, se presenta la primera señal que Jesús realizará, que será en "Caná de Galilea". Queda así confirmado el carácter galileo del protagonista del evangelio.

El asunto vuelve a aflorar durante la presencia de Jesús en Jerusalén para la fiesta de tabernáculos en el cap.7. En 7,40-44 se nos informa de conversaciones entre la plebe si éste no sería el profeta o el Cristo. La opinión contraria viene de quienes opinan que el Cristo debe provenir de la casa de David y de Belén de Judá. El contraste entre periferia y centro de Judea se dramatiza de esta forma, y se vuelve a subrayar que Jesús viene de la periferia. La pregunta sobre quién es Jesús también se plantea en una reunión de "sacerdotes y fariseos" (Jn 7,45-52) y se resuelve negativamente con la observación "de Galilea no se levanta ningún profeta". Nuevamente se define la naturaleza periférica de la procedencia de Jesús.

En 8,48 tenemos una variante al tema de su procedencia periférica cuando *los judíos*, a quienes ya conocemos como las autoridades, responden a Jesús, "no dijimos nosotros bien que eres samaritano y que tienes un demonio". En la respuesta de Jesús refuta la acusación de tener un demonio pero no parece tener problema con la acusación de ser un samaritano. Puede ser porque la considerase de obvia falsedad o puede ser porque se sentía a gusto en la compañía de los también periféricos samaritanos.

En el relato de la prisión y juicio de Jesús vuelve el tema, identificando a Jesús como nazareno (*nazoraios*). En el jardín el cohorte que viene a llevarse a Jesús busca a "Jesús el nazareno" en Jn 18,5 y 7. Son soldados romanos y la identificación del que buscan lo sitúa como un marginado, como si dijéramos en nuestra cultura adicta al dinero, "x el pordiosero". Esta característica "oficial" se subraya con el título puesto por Pilato en la cruz, "Jesús el nazareno rey de los judíos" (Jn 19,19) como para ridiculizar a sus "aliados" judíos con un rey que es de Galilea.

Pero pasemos a como entiende su misión el Jesús de Juan. En la misma introducción se nos presenta un tema importante, Jesús vino *al* mundo (*eis tòn kósmon*), y aunque el mundo era suyo no le conoció (Jn 1,9-10). En el contexto de una reflexión cuasi filosófica *kósmos* tiene el sentido filosófico de universo. Así la introducción del evangelio a un valor universal filosófico a la persona de Jesús.

El tema de venir al mundo vuelve a aparecer en la conversación nocturna con Nicodemo en el cap.3. Aquí se da en el contraste entre lo terrenal (*ta epígeia*) y lo

---

ces en el evangelio (Jn 13,23; 19,23; 21,20; 18,15[?]; 20,3[?]) y en identificar este discípulo que Jesús amó con Juan, hijo de Zebedeo. Hoy entre los estudiosos de Juan estas dos identificaciones ya no consiguen adeptos: el discípulo amado permanece anónimo y no hay razones por creer que el o los autores fueran del círculo de quienes fueron amigos de Jesús en Galilea. Es muy general la opinión que este evangelio incorpora fuentes enteras, de las cuales solamente la fuente de las señales goza de general aceptación. También son generales las opiniones de que el texto ha sufrido una alteración en su orden, especialmente el desplazamiento de los caps.15 a 17, y que el cap.21 es un apéndice añadido después de concluida la obra inicial. Nada de esto interesa para nuestros fines. Estamos leyendo el evangelio en su forma final en la que ha llegado a nosotros, y al decir Juan nos referimos a su autor aparente.

celestial (*ta epouránia*). Después de una discusión frustrada, Jesús dice, "nadie asciende al cielo sino el que descendió del cielo, el hijo del hombre" (Jn 3,13). En un párrafo siguiente que no se sabe si es parte de la conversación o un comentario al lector añade, "como Moisés levantó la serpiente en el desierto así debe ser levantado el hijo del hombre para que todo aquél que crea en él tenga vida eterna" (Jn 3,14-15). Se añade así un factor importante en este evangelio, creer que Jesús vino del Padre, no rechazarle como hicieron los suyos en Jn 1,10. En un texto muy predicado se dice acto seguido que Dios amó al mundo, y *kósmos* aquí debe tener el doble sentido que luego se irá clarificando – universo e imperio. Dios ama ofreciendo la oportunidad de creer en el Hijo del Hombre como enviado del Padre y así recibir vida eterna, que parece ser equivalente de vida celestial.

El tema se presenta con todos sus bemoles en el relato preparativo de la Pasión, comenzando en Jn 13,1, "sabiendo Jesús que su hora vino para que volviera del mundo (*ek toû kósmou*) a su Padre, habiendo amado a los suyos en el mundo (*en tô kósmô*) los amó hasta el final". El venir del Padre ya se había introducido de pasada en Jn 5,37; 6,44 y 8,18. Cuando Jesús da su explicación final de su misión dice en Jn 16,28, "salí desde el Padre y vine al mundo (*eis tòn kósmon*); de nuevo dejo el mundo y voy al Padre". Esto es la forma definitiva del descender del cielo y subir al cielo del cap.3: salir enviado por el Padre y volver a rendir cuentas al Padre. La conversación con Felipe en Jn 14,8-14 vincula este salir en misión con los "amigos" de Jesús. Ellos deben creer que esto es así y así tener acceso a las mansiones celestiales.

Esto tiene poco que ver con el imperio, excepto la perpetua ambivalencia de la palabra *kosmos*, cuyo orden puede en cualquier caso referirse al orden imperial. Pero, repetimos, Juan no es un evangelio cuyo objetivo sea promover una política anti-imperial. Donde el imperio aparece con mayor claridad en el mensaje de Jesús es en su dicho sobre la paz que da – en contraste con la paz que da el *kósmos*, claramente aquí el orden-mundo imperial (Jn 14,27).

Conclusión

En el evangelio según Juan el imperio es un telón de fondo. Pero es un poco más que simple telón de fondo. Aunque la misión de Jesús, enviado por el Padre para redimir a quienes crean en su misión, no es en sí política, su proclamación de una paz que no es la del imperio ya introduce un elemento político que no escapa a Pilato, el procurador del senado para administrar la provincia romana de Judea. En su interrogatorio éste va directamente al grano al preguntar si Jesús pretende ser rey de los judíos, y Jesús dice en efecto que así es. Ante esta confesión no le queda a Pilato más alternativa que matarlo con la ejecución reservada a subversivos, la cruz. Entonces, el evangelio entiende que hay un elemento esencial de la misión del Hijo de Dios que es político y que viola las leyes que el imperio impone en Judea.

Además, el estilo de organización de su movimiento es ya una crítica implícita tanto a las autoridades judías como a las del imperio. Jesús lava los pies de sus discípulos (Jn 13,1-11) y les pide que ellos hagan lo mismo. El mandamiento por excelencia que deja con ellos antes de regresar a su Padre es que se amen unos a otros y que su amor sin jerarquías sea lo que llame la atención a los de afuera (Jn 12,34-

35). La imagen de la vid y sus sarmientos para representar su movimiento indica que, después de Jesús, no deben haber jerarquías (Jn 15,1-17). Jesús entiende que este tipo de organización hará que el *kósmos* los odie (Jn 15,18-19), y aquí *kósmos* con su ya sabido doble sentido. Parece que la oposición entre el discípulo que Jesús ama y Simón Pedro señala una tensión que la comunidad de Juan sentía con otras formas del movimiento de seguidores de Jesús que tenían una organización jerárquica. Esto no es nuestro tema en este estudio.

Nuestra investigación ha llegado a su fin. Pienso que ha quedado claro que el imperio tiene una presencia importante en este evangelio, más que en los demás. Y que la oposición al imperio es intrínseco a la misión y mensaje del enviado del Padre como lo entiende Juan. Con ello hemos completado nuestro aporte al tema de este número de RIBLA.

Bibliografía de escritos accesibles

Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto - Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: DEI, 1998

Pablo Richard, "Claves para una lectura histórica y liberadora (cuarto evangelio y cartas)", en *RIBLA* 17 (1994) 7-34 (vea también todo este número de RIBLA dedicado al cuarto evangelio).

Francisco Rubeaux, "Las raíces del cuarto evangelio", en *RIBLA* 22 (1996) 58-70.

Pedro Lima Vasconcelos, "El camino es estrecho - Idas y venidas en la incorporación (de parte) de la tradición juanina al canon del Nuevo Testamento", en *RIBLA* 42/43 (2002) 109-130.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, California 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

VIOLETA ROCHA A.

ENTRE LA FRAGILIDAD Y EL PODER

Mujeres en el Apocalipsis

Una palabra en forma de galaxia.
Una galaxia en forma de palabra.
¿Será el primer día del Génesis?
¿O tal vez el último del Apocalipsis?
¿Y si el Apocalipsis no es más que
el comienzo del Génesis y viceversa?
M. Najlis

Resumen

Los roles de las mujeres en el Apocalipsis nos desafían a un proceso hermenéutico que cobra mucha vigencia en el contexto que vivimos hoy globalmente, y particularmente en nuestro contexto latinoamericano. Toda esa apariencia que muestra poderío, indicaría que tienen control, pero es ilusorio. Una crítica de género al texto mismo, sus símbolos, imágenes se hace necesaria para comprender que la relación dualista presente en el libro responde en parte a la situación política y socio-económica de la opresión. La profunda subjetividad presente en los relatos del Apocalipsis, evidenciada en la simbología, ¿no podría representar una alternativa del autor, una propuesta o necesidad de trascender esa realidad socio-temporal, generando otras resignificaciones de dichos símbolos e imágenes? Los roles de los sujetos colectivos, la comunidad profética (Ap 12), el poder imperial (Ap 17), la nueva creación en sentido cósmico (Ap 21,22) son también sujetos políticos que desarrollan relaciones sociales que darán lugar a una producción de subjetividad. Esta subjetividad se realizará desde las actitudes de dichos sujetos ante la vida, ante el poder, ante la crisis, y ante el deseo.

Abstract

The roles women play in the book of Revelation challenge us to think about a hermeneutical process that becomes relevant in the global process we live today, particularly, in our Latin American context. A gender criticism applied to the text, to its symbols and images, is necessary in order to understand that the dual relation present in the book responds, partly, to the political, social and economic situation of oppression. The deep subjectivity present in the narratives of Revelation, evident in those symbols, seems to propose whether they might represent the author's alternative proposal or the need to transcend that socio-temporal reality by generating other "re-significations" for those symbols and images. The roles of the collective subjects, the prophetic community (Rev 12), imperial power (Rev 17), the cosmic sense of the New Creation (Rev 21,22) are also political subjects which develop social relations which will make space for a production of subjectivity. This subjectivity will be realized from the attitudes of such subjects vis-à-vis the crisis, life, power and desire.

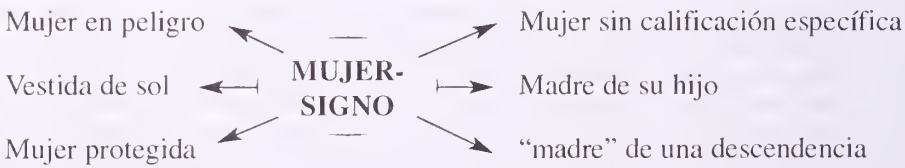
Fragilidad y poder

Los roles de las mujeres en el Apocalipsis nos desafían a un proceso hermenéutico que cobra mucha vigencia en el contexto que vivimos hoy globalmente, y particularmente en nuestro contexto latinoamericano. El rol de la mujer del cap.12, el gran signo que aparece en el cielo, marca la situación inicial que describe a una "mujer vestida de sol, la luna sobre los pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas" (v.1). Estas figuras forman una isotopía celeste "sol-luna-estrellas" que definen su estado como celeste o estelar. La mujer tiene el rol actancial de sujeto de un programa de dar a luz. Pero también aparece otro signo en el cielo, descrito como un gran dragón rojo, que tiene siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas, siete diademas (v.3). Su poderío es marcado por su hacer: "su cola, arrastraba la tercera parte de las estrella del cielo, y las precipitaba sobre la tierra" (v.4a). Esta es la primera demostración de agresividad contra la mujer. Él juega el rol actancial de quien tiene un objetivo, es decir un programa donde el querer se precisa con su segundo acto que es el de situarse frente a la mujer, para devorar a su hijo (v.4b). Esta mujer-signo desarrollará su rol entre la dinámica de poder (apariencia) y la fragilidad ante las amenazas del otro signo en el cielo, el dragón, que la perseguirá hasta el final.

Según J. Calloud[1] hay dos programas narrativos que oponen a Dios y al dragón. Calloud precisa que el éxito de uno implica el fracaso del otro e inversamente. Él concibe los caps.12 y 13 como un conjunto, y el cap.13 parece mostrar el éxito de las bestias. Propone comprender los contenidos semánticos de estos capítulos a partir de la isotopía de roles familiares y de modelos de comportamiento. Pienso que el análisis discursivo, con el aporte de la crítica de las fuentes y de la intertextualidad, puede ayudarnos a desarrollar un poco más en detalle la figura femenina y su relación con las otras figuras, para intentar comprender los roles temáticos y los valores que son proyectados en el texto.

La figura de la mujer, de las 19 veces que la palabra aparece en todo el libro de Apocalipsis, se encuentra siete veces en el cap.12: v.1 aparece la mujer, v.4 mujer dando a luz, v.6 mujer huye al desierto, v.13 mujer perseguida por el dragón, v.15 mujer amenazada por los ríos, v.16 mujer salvada por la tierra, v.17 mujer y su descendencia.

Los trazos semánticos de la mujer se pueden representar de la siguiente manera:



Si la mujer del cap.12 es un sujeto colectivo, es posible verla como una comunidad profética que vive su fe en un contexto de peligro constante, donde la tensión entre la vida y la muerte crea alternativas y estrategias de lucha para obtener la

[1] J. Calloud, "Apocalypse 12-13 - Essai d'analyse sémiotique", en *Foi et Vie - Cahiers Bibliques* 15 (1976) 28.

victoria definitiva. La imagen de la mujer es utilizada positivamente en dos sentidos: 1) por la herencia de una memoria colectiva de un pueblo que tiene una esperanza mesiánica, b) para asumir un rol profético que se vive en medio del dolor y del sufrimiento, donde el sistema de valores está determinado por la alegría y la fidelidad aun a pesar del precio a pagar (v.11). La mujer asume su rol en medio de las ambigüedades: por una parte su fragilidad, su impotencia, y por la otra parte, el deseo de dar al mundo la esperanza y el deseo para la lucha.

Por otro lado encontramos en el cap.17 a la gran prostituta que es aludida como misterio (v.7), que causa asombro. La mujer sobre la bestia viene de la tierra, no es celestial.[2] Está vestida de púrpura y escarlata, adornada de oro, piedras preciosas y perlas, toda una isotopía económica de la riqueza. El misterio es revelado por el ángel: es Babilonia (v.7). Otros grupos tienen nombres sobre sus frentes, los que tienen la marca de la bestia (13,16; 14,9), los 144.000 que tienen el nombre de su Padre escrito sobre su frente (14,1; 22,4). Varios autores señalan que las prostitutas romanas usaban sobre sus cejas rótulos inscritos con sus nombres.

Al considerar la identidad de la mujer, nos ayudan estros trazos semánticos:

Toda esa apariencia que muestra poderío, indicaría que tiene control, pero esto es ilusorio. Su fragilidad es evidente, la bestia misma la destruirá (v.16). La bestia aborrecerá a la prostituta... y la quemarán con fuego. En Lv 21,9 el castigo por ser una prostituta era ser quemada en el fuego. Su fin es el fuego, del que el humo que sale sube por los siglos de los siglos (19,3). El cap.18 detallará esta destrucción de Babilonia que es el imperio de Roma, hasta convertirla en desierto. Las imágenes son fuertes, impactantes para mostrar que no queda nada para ver la Babilonia-Roma.

Una propuesta pedagógica para leer el Apocalipsis

El género de la apocalíptica nos introduce a un mundo pleno de narraciones, de visiones, oráculos, éxtasis, adoración, alegorías, sufrimiento, y de revisión misma de la historia y de la esperanza. Este mundo está puesto en imágenes donde el lenguaje juega un rol muy importante. El poder del lenguaje y el poder de las imágenes

[2] Jean Pierre Charlier nos ofreee una sinopsis de ambos eapítulos donde se muestran los puntos de encuentro y las oposieiones entre las descripeiones de ambas mujeres (J.P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis*, vol. 2, Bilbao, Deselée de Brouwer, 1993, p. 69).

producen diferentes efectos sobre los lectores y lectoras. La semiótica, entre otros acercamientos exegéticos al texto, nos resulta útil, pero se impone una pregunta: ¿Cómo desarrollar una lectura del Apocalipsis donde la pedagogía y una didáctica del lenguaje de las imágenes puedan ofrecer otras aproximaciones hermenéuticas?

Propongo tres ejes para intentar responder a esta cuestión:

1. El lenguaje del Apocalipsis como reflejo de un contexto

a. El lenguaje del Apocalipsis

El lenguaje del Apocalipsis está considerado como un "anti-lenguaje"; es decir, como un lenguaje que responde a un contexto de crisis. Está caracterizado por la sustitución de antiguas palabras con nuevas de acuerdo a la misma gramática, que hace posible la creación de un nuevo vocabulario para nuevas identificaciones.[3] Encontramos así la utilización de diferentes palabras para expresar un concepto de base. Por ejemplo, los términos "Dios" y "Jesús" pueden ser empleados indistintamente, lo mismo Satanás que Imperio Romano.[4]

Así mismo, el lenguaje del Apocalipsis nos permite ver e identificar los grupos sociales al interior del texto. A través del análisis exegético de los capítulos12, 17 y 21-22, podemos reparar en símbolos colectivos, que pudiéramos también llamar "sujetos colectivos".

Estos símbolos están organizados de forma binaria, de manera que forman un "cuerpo social" que evidencia los sistemas de valores presentes en el texto. Por ejemplo:

Dios	Satanás
Jesús	Las bestias
Los ángeles de Dios	Los ángeles del Dragón (Satanás)
La mujer vestida de sol	La mujer prostituta
Jerusalén	Babilonia
Los santos y mártires	Los idólatras y asesinos
La nueva creación	La vieja creación

Así mismo, la designación de personajes utiliza el artículo definido que ofrece no solamente un nexo de identificación posible, sino que también construye una relación anafórica.[5] El texto utiliza 17 veces el artículo definido para determinar los nombres o los sustantivos. Pareciera que el autor del Apocalipsis escribe utilizando la anáfora, porque hay referentes comunes y familiares que establecen la relación del lector/a con los personajes puestos en imágenes.

---

[3] El Apocalipsis nos presenta un ejemplo en el cap.2 que pone en evidencia la problemática de las siete iglesias y sus adversarios, los falsos maestros que se pretenden judíos pero que, en realidad, pertenecen a la sinagoga de Satanás; allí Antipas, el testigo fiel, ha sido asesinado (2,13) (J. E. Hurtgen, *Anti-language in the Apocalypse of John*, Lewiston, Mellen Biblical Press, 1993, p. 13).

[4] Otro ejemplo está en Ap 1,5 "y de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de los muertos y el soberano de los reyes de la tierra", y también en Ap 12,9 "y fue lanzado fuera el gran dragón rojo, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero" (J. E. Hurtgen, *Anti-language in the Apocalypse of John*, p. 13).

[5] Se dice que un segmento de discurso es anafórico, porque se hace necesario dar una interpretación (aunque sea literal) que nos lleva a otro segmento del mismo discurso "interpretando" el segmento al cual se reenvía por el anaforismo.

b. Un lenguaje expresado al masculino

Las relaciones de poder, la terminología sexual, y los elementos guerreros contribuyen a reforzar el aspecto masculino del lenguaje. Los poderes presentes designan relaciones simétricas y asimétricas. Algunas veces encontramos poderes equivalentes; ciertos actores o sujetos ganan la batalla, otros la pierden, y sus acciones se desarrollan hasta el momento final, donde no hay más que un vencedor. También hay poderes que son absolutizados: sea Dios, sea Satanás.

Si lo relacionamos al contexto, y aceptamos que el Apocalipsis está relacionado al reino de Domiciano,[6] percibimos que en Asia Menor, existían templos dedicados a Domiciano, uno en Efeso, y otro en Laodicea. El culto a la estatua del emperador de siete u ocho metros en Éfeso revela las relaciones de poder que tejen el fondo del Apocalipsis. Así como las frases que describen la apariencia de la gran prostituta, de la nueva ciudad con las piedras preciosas, evidencian el poder de los bienes materiales.

El lenguaje guerrero está asociado a la guerra santa, una temática conocida en las tradiciones judías, con la diferencia que el personaje "Jesucristo" está en el centro del tema. Parece ser que esta guerra se ha desatado a causa del grito o clamor por la justicia o por la venganza que se expresa en Ap 6,9-10. Los sentimientos de odio y la violencia son parte de este lenguaje guerrero. Las imágenes descritas en Ap 1,16; 2,12b y 19,15.21 presentan una espada afilada, símbolo de guerra y de muerte.[7]

La guerra se desarrolla en el cielo y en la tierra, y figuras distintas juegan roles diversos. Es decir, se trata de una guerra cósmica, y ningún espacio está libre de estos sucesos.

Así mismo, el lenguaje sexual está desarrollado a dos niveles: a) conceptos como los expresados por los términos: seducción, adulterio, prostitución, alumbramiento, fornicar, purificar, b) roles correspondientes a estos conceptos: prostituta, vírgenes, madre, esposa, esposo.

Las oposiciones de puro e impuro, digno e indigno, están ligadas a la terminología sexual del libro. Los cuerpos de mujeres y de hombres y sus relaciones constituyen una llave hermenéutica para comprender los roles sociales que ellos representan.

2. El poder de las imágenes y de los símbolos

Elisabeth Schüssler Fiorenza describe el Apocalipsis como un discurso retórico que tiene por finalidad la persuasión.[8] Este poder de persuasión consiste en pro-

---

6 Hay una diversidad de hipótesis sobre el tipo de persecución en el Apocalipsis. A. Yarbro Collins propone que en esta época había problemas con los diferentes grupos sociales y religiosos tales como los de los judíos y los de la sinagoga de Satán (2,9); los grupos de Jezabel, Balaam y los nicolaítas. La muerte de Antipas (2,13) es interpretada como un martirio a causa de su testimonio de fe. Yarbro Collins propone los años 95-96 como fecha posible para la redacción del libro (A. Yarbro C., *Crisis and Catharsis - The power of the Apocalypse*, Philadelfia, Westminster Press, 1984, pp. 84-106).

7 J. G. Heintz hace un análisis de correspondencias simbólicas y escribe: "la espada corresponde al fuego, el fuego devorador, que más que un elemento natural es la expresión mayor del poderío divino en las más antiguas tradiciones semíticas" (J. G. Heintz, *Rencontres de l'Ecole du Louvre - Image et Signification - La documentation francaise*, París, 1983, p. 65).

8 Elisabeth Schüssler Fiorenza escribe: "rhetorical analysis seeks to explore the persuasive power of Revelation's symbolic language within th book's overall structure of meaning as well as within the rethorical situation that is inscribed in the text and rooted in a particular sociohistorical matrix" (E. Schüssler Fiorenza, *Revelation. Vision of a Just World*, Fortress Press, 1991, p. 20).

ducir diferentes efectos de resonancia con el contexto general, con el lector y lectora implicados en su realidad, con las ideologías que están detrás y que hacen la interpretación de estas imágenes y símbolos. ¿Cómo se conciben estas imágenes y estos símbolos en una cultura patriarcal y en un contexto imperial? ¿Cómo se interiorizan las mismas en una cultura donde las imágenes representan un medio didáctico que facilita la comprensión y el aprendizaje? ¿Cómo estas imágenes determinan una ética y un comportamiento de vida?

a. Roles sociales

roles femeninos	*roles masculinos*
prostituta	vírgenes
profetisa	servidores
esposa	esposo
madre	santos guerreros

¿Cómo identificarse con estos roles? Los roles femeninos se asocian a la seducción ejercida sea a nivel intelectual, como lo sugiere la enseñanza de Jezabel, o sea por la apariencia exuberante de la gran prostituta que conduce a la lujuria, que fornica con los reyes de la tierra, sea a través de signos y de prodigios que ejerce la bestia sobre los pobres, los ricos, los pequeños, los hombres libres y los esclavos (Ap 13,6). En cuanto al rol de madre y de esposa, las mujeres pueden también interiorizar el sufrimiento del alumbramiento de la mujer del cap.12, y la esperanza de la nueva creación a partir de la imagen de la mujer-esposa del cap.21.

De otra parte, los roles asociados a los hombres no son fáciles: guerreros santos, servidores, profetas y vírgenes. La imagen del guerrero representa el ideal de la fuerza, la estrategia militar, las armas y la muerte. Esta imagen nos conduce a otra imagen, la guerra.[9] Los hombres vírgenes muestran la virginidad como exigencia vital para seguir al Cordero. Es imperativo evitar la contaminación con las mujeres a través del contacto sexual.[10] Los otros roles que los hombres juegan como servidores y profetas, ancianos que cantan y adoran al Señor, parecen mostrar un escenario litúrgico y profético masculino.

b. Proposición de una ética de vida

Si aceptamos el Apocalipsis como un discurso retórico de persuasión, hace falta preguntarse: ¿De qué persuasión estamos hablando? ¿Cómo las imágenes y los símbolos se prestan para lograr el objetivo? Propongo establecer algunos temas éticos:

---

9 *Qui desiderat pacem, praeparet bellum,* "quien desea la paz, debe armarse para la guerra", decían los romanos.

10 Existen diversas interpretaciones en este aspecto: un sentido alegórico, un sentido literal, un llamado al ascetismo, una exigencia para un pequeño grupo, etc. Carlos Mesters interpreta a estos militantes como aquellos que no se contaminan con los falsos dioses (Carlos Mesters, *Esperanza de un pueblo oprimido - Apocalipsis: una clave de lectura*, México, Ediciones Dabar, 1992 [Colección Biblia y Vida].

b.1. Grupos que se organizan alrededor de su memoria histórica y de su fe

El autor del Apocalipsis integra estas imágenes y símbolos de realidades concretas para generar una reflexión sobre el mundo por venir.[11] Podríamos hablar de una ética de vida que se construye a partir del recuerdo de promesas de un Dios que está presente en la historia (a diferencia de un dios cósmico de las corrientes helenísticas), y a partir de deseos colectivos mantenidos de generación en generación en gran parte por la cultura oral y popular.

Pablo Richard señala que la apocalíptica es un tema ético muy discutido a causa de la violencia y de la hostilidad que distintos textos parecen transmitir.[12] A.Yarbro Collins afirma que el Apocalipsis es una forma para expresar las angustias, los sufrimientos; es concebido como una catarsis, que tiene el propósito de sanidad. C. G. Jung habla de ordenar el caos a través de la simbólica de la "mandala".[13] El libro nos invita a ser parte y destinatario de ese mundo simbólico que nos llama a comprender los símbolos y los mitos a partir de contextos históricos. Una ayuda puede ser la polisemia de mitos. El saber discernir hace parte de un proceso pedagógico que puede conducir a la movilización y a la organización de grupos, de pueblos que viven una ética de valores nuevos y comunitarios.

b.2. Establecimiento de nuevas relaciones

En tanto los adoradores de la bestia proclaman el poder del imperio global diciendo: "¿Quién como la bestia y quién podrá luchar contra ella?" (13,4), los seguidores del Cordero proclaman "Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Mesías..." (Ap 12,10). Esta afirmación del reino de Dios se cristaliza en el descenso de la ciudad santa, la nueva Jerusalén, donde otras relaciones son posibles.

El lector y lectora del Apocalipsis encontrará imágenes positivas y negativas. Estas imágenes se constituyen en símbolos y anti-símbolos, como lo hemos visto anteriormente. El texto ofrece también la imagen de mujer-esposa que se transforma, en su recorrido figurativo, en la ciudad nueva. La expresión "el Espíritu y la esposa dicen: Ven!" (22,17), presenta a la mujer-esposa como un sujeto colectivo: la comunidad de mujeres y hombres que creen en esta nueva creación y que la esperan activamente.

---

[11] Hermann Gunkel dice que las imágenes son símbolos tradicionales que expresan: los ritmos de la naturaleza, los conflictos humanos, la identidad y el origen de un pueblo (J. Gager, *The attainment of millenial bliss through myth: the book of Revelation*, Prentice-Hall, Etat Unis, 1975, p. 50).

[12] Pablo Richard, *Reconstrucción de la esperanza*, San José/Costa Rica, DEI, 1994, p. 201).

[13] Es interesante el artículo de Rose Kitzberg, "Wasser und Bäume des Lebens - Eine feministch-intertextuelle Interpretation von Apk 21/22". Ella retoma la propuesta de Jung de la mandala como una estructura que presenta una imagen del mundo que pasa del caos al orden perfecto. Se trata de una tentativa de auto-sanación de la naturaleza, que no resulta de una reflexión consciente, sino de una pulsión instintiva (C. G. Jung, *Psychologie et Orientalisme*, París, Albin Michel, 1985, pp. 103-104).

La dimensión celeste es interpretable/visible/tangible/terrestre

Una ciudad construida con la herencia de la fe y la memoria de otros

Un cambio de valores económicos.

Establecimiento de nuevas relaciones

Mujeres y hombres que viven su pluralidad juntos/as en la gloria de Dios sobre la tierra

Hombres y mujeres que tienen el mismo acceso a la vida sin restricciones

Poderes que rinden gloria a Dios

3. El lenguaje simbólico como medio pedagógico

Si seguimos la propuesta de A. Yarbro Collins, que considera el Apocalipsis como una catarsis, es necesario decir que esta catarsis es organizada. El autor construye el texto como un gran diálogo desde el principio hasta el fin. La introducción del libro muestra la revelación de Jesucristo que es dada a su servidor Juan a través de su ángel, y Juan que la transmite a aquellos que escuchan las palabras de la profecía. Pero Juan no solamente habla, sino que escribe, discierne, y deja espacios de apertura para otros y otras. La estructura del libro parece estar organizada a partir de estas preguntas básicas: ¿Para qué? ¿De qué? ¿De quién? Es así que el libro presenta una pedagogía de la apocalíptica, de la profecía, de carácter epistolar. Pero, ¿cómo afirmar que el libro está organizado de manera pedagógica cuando conocemos la mala reputación del griego del texto?[14] Si la tesis de Porter es válida, estaríamos frente a grupos populares que escriben para otros grupos populares con una metodología y una didáctica pensadas de manera simbólica y participativa.

Pablo Richard considera el griego del Apocalipsis como una protesta y una resistencia a la helenización y al helenismo. Si consideramos esta posición como posible, estaríamos en frente a opciones eminentemente populares para desarrollar el discernimiento y la movilización de grupos de mujeres y hombres en una situación de conflicto.

El proceso que nos presenta Juan el Visionario: 1) *ver*, 2) *entender*, 3) *escribir*, indica que hay etapas que parecen constituir una pedagogía de la profecía. El lenguaje simbólico invita a desarrollar el proceso de construcción y deconstrucción de sím-

---

[14] J. Pierre Prevost recoge algunos argumentos como el de S. E. Porter que propone comprender el Apocalipsis como uno de los registros posibles de la lengua griega popular, en usanza en el primer siglo (*De bien des manières, la recherche biblique aux bords du XXI siècle*, Montreal, Actes de Cinquantenaire de l´ACEBAC/Editions FIDES-CERF, 1995, p. 446).

bolos, a partir de técnicas pedagógicas como la numeración, las imágenes, los tiempos, los lugares, los movimientos ascendentes y descendentes, las acciones, las cartas, la liturgia, los signos, los escenarios del cielo, tierra y mar. El nivel de oralidad presente en el libro como la "voz fuerte", los himnos, las profecías de personajes ayudan a decodificar y a comprender. U. Vanni habla del motivo literario del Apocalipsis que es organizado como una gran obra literaria.[15] Es la pedagogía del diálogo, la pedagogía de la liturgia, la pedagogía de imágenes que permiten una lectura y una interpretación a nivel de grupos para que puedan dialogar, y mantener la utopía.

Conclusiones

Partimos de algunas situaciones para reconstruir el *Sitz im Leben* del Apocalipsis, y la función de un lenguaje lleno de símbolos e imágenes que parecen ser un proceso pedagógico para un grupo de mujeres y hombres en un contexto específico:

1. A la literatura apocalíptica se la define frecuentemente como una literatura evocada por una crisis.
2. El análisis retórico no es sólo un análisis literario o estructural, sino un medio para analizar cómo textos e interpretaciones bíblicas crean o mantienen oprimidos valores teo-éticos de liberación y prácticas socio-políticas (E. Schüssler Fiorenza).
3. Una crítica de género al texto mismo, a sus símbolos e imágenes se hace necesaria para comprender que la relación dualista presente en el libro responde en parte a la situación política y socio-económica de la opresión. Es un desafío para la hermenéutica feminista crítica construir estas imágenes y recuperar esa dimensión liberadora de mujeres y hombres en el texto.
4. Esta estructura retórica del libro, pletórica de imágenes y simbología, puede llevarnos a una praxis de liberación, en el contexto actual de un imperio que pretende ser permanente, eterno y necesario.
5. La profunda subjetividad presente en los relatos del Apocalipsis, evidenciada en la simbología, ¿no podría representar una alternativa del autor, una propuesta o necesidad de trascender esa realidad socio-temporal, generando otras resignificaciones de dichos símbolos e imágenes?
6. Hay un horizonte de justicia y de esperanza en el Apocalipsis. Tal como apunta Ap 19,2, la gran ramera que corrompía la tierra con su fornicación ha sido juzgada. Este horizonte hallará su realización con los capítulos 21 y 22, que señalan la llegada de ese nuevo orden, donde Dios habitará con su pueblo.

Los roles de los sujetos colectivos, la comunidad profética (Ap 12), el poder imperial (Ap 17), la nueva creación en el sentido cósmico (Ap 21,22) son también sujetos políticos que desarrollan relaciones sociales que darán lugar a una producción de subjetividad. Esta subjetividad se realizará desde las actitudes de dichos sujetos ante la vida, ante el poder, ante la crisis, y ante el deseo.[16]

---

[15] U. Vanni, *L'Apocalypse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna, Dehoniane, 1988.

[16] Me apoyo en el pensamiento de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

Me parece que una frase puede resumir todo el Apocalipsis: "corre, corre, el viejo mundo va detrás de ti". Un viejo mundo que pone desafíos, que pone en crisis los valores y los sistemas, que reclama la llegada del nuevo mundo. Esta frase fue un *slogan* durante los movimientos de protesta en Francia en 1968, y pienso que todavía es válido. En América Latina, la temática apocalíptica ha sido central a partir de los movimientos de liberación de los pueblos. La apocalíptica es un medio de expresarse, de elevar una protesta, de ver nuevos tiempos: no es por casualidad que el verbo "ver" aparece 47 veces en el Apocalipsis de Juan. Este último libro de la Biblia ha inspirado la literatura, la iconografía, las diferentes artes, la cultura popular.

Violeta Rocha A.
P.O. Box 3322
Managua
Nicaragua
viole43@hotmail.com

RESEÑA

Richard A. Horsley. ***Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial***. Editorial Verbo Divino, Estella Navarra, 2003. (Traducción y adaptación, Ricardo López Rosas)

Richard A. Horsley ha producido muchas obras sobre el contexto donde Jesús desarrolló su ministerio. En la que ahora presentamos, él mismo ha realizado una especie de paralelo entre aquel tiempo y el actual: el imperio romano y el imperio estadounidense.

La ambigua identidad de los EE.UU. Desde los primeros asentamientos en Nueva Inglaterra, los estadounidenses se han concebido como un pueblo bíblico: los emigrantes puritanos se miraban retratados en los relatos bíblicos del antiguo éxodo de Israel; más tarde así lo hizo la revolución que dio nacimiento a los Estados Unidos. La Constitución que dio origen a la nación fue también vista como la Nueva Alianza. Esta concepción se fue repitiendo con la liberación de los esclavos, que se imaginaban "pasando el Jordán" para llegar a la tierra prometida de la libertad, la lucha por los derechos civiles, la religión civil que impera en EE.UU., las mujeres por el voto, el Evangelio Social, el *New Deal* de los años 30, y otras luchas de liberación.Sin embargo, recientemente, se ha transformado en la *única superpotencia* después del desplome económico de la Unión Soviética, asunto que viene aflorando desde comienzos del siglo pasado. La antigua nación de las virtudes democráticas republicanas ha llegado a ser el nuevo imperio, dice Horsley, creando, a su vez, un nuevo (des)orden mundial. *"América"* es ahora el nuevo imperio global de nuestros días. La colisión entre estas dos identidades se acentuó tras los sucesos del 11 de Septiembre de 2001 produciendo esta ambigua realidad. Muchos estadounidenses comienzan a sentir serias discrepancias y no convencen a otros de sus virtudes republicanas. "América" se parece más a la Roma Imperial que a la República y se ve a ella como Roma dominando a los pueblos del Medio Oriente.

Separando la religión y domesticando a Jesús. Las representaciones actuales, según Horsley, tenderían a decir que Jesús estaba promoviendo la no resistencia a las violencias romanas, ya que él sería sólo una mera figura religiosa: interpretaciones de "dad al César lo que es del César", "amar a los enemigos" y otras frases descontextualizadas, podrían dar la sensación de que Jesús nada tenía que ver con la política de su tiempo. Pero, la coincidente analogía histórica es demasiado inquietante: el Imperio romano había conseguido controlar el antiguo Oriente Medio, incluyendo Galilea y Judea, donde Jesús operaba.

Sin embargo, desde el 11 de Septiembre de 2001, ya no se puede dormir en paz con esos retratos domesticados de Jesús.

Un Jesús despolitizado. Deriva de cuatro factores. 1) Creer que la religión está separada de la política y de lo económico, que no tiene en ellos ninguna incidencia. 2) Creer que el moderno individualismo occidental está integralmente conectado con el supuesto de que la religión es una esfera separada. 3) La orientación científica de sus intérpretes científicos según la cual Jesús fue un mero maestro religioso que pronunciaba sentencias sueltas. 4) La eliminación de cualquier incompatibilidad con sus bases de datos sobre los dichos auténticos contextualizados. Difícil entender, entonces, por qué crucificaron a un tipo así.

Sin embargo, estos presupuestos y procedimientos para conseguir este retrato de Jesús resultan indefendibles en la investigación y reconstrucción del Jesús histórico. He aquí algunas razones: 1) Es imposible separar la dimensión religiosa de la vida político-económica en aquellas sociedades. 2) El individualismo es una ideología occidental particularmente prominente en EE.UU., pero se trata de una ficción operativa. 3) El procedimiento que establece una "base de datos" para reconstruir la figura del Jesús histórico es problemático como método histórico. 4) La pretensión de que Jesús no predicó el juicio de Dios resulta de la aplicación de la dicotomía entre "sabiduría" y "apocalipticismo", conceptos que no son aplicables a la literatura judía y Galilea y que Jesús, además, es extrañamente tan diferente de su mentor anterior y aun de sus propios seguidores después de él.

Judea y Galilea despolitizadas. Hay intérpretes que tienden no sólo a despolitizar a Jesús sino también a los propios contextos de Judea y Galilea. 1) Jesús sólo se confrontó con "líderes religiosos" y esa confrontación no tuvo connotaciones políticas. 2) Se ignoran las formas sociales en las que la vida estaba inmersa. 3) Se define la identidad del judaísmo de entonces en términos apolíticos, como si todos los "judíos" hubieran tenido la misma cultura, el mismo punto de vista y las mismas prácticas.

Pero, 1) más que de judaísmo se debería hablar de "judaísmos". Hubo un período formativo con mucha diversidad antes del surgimiento del judaísmo rabínico posteriormente normativo, pudiendo considerarse quizás, al inicio, sólo la autoridad del templo de Jerusalén y sus sumos sacerdotes, incluso por algunos muy cuestionados. 2) Jesús trató con individuos en contexto de sus familias y de sus comunidades rurales, con influencias en costumbres y tradiciones culturales diferentes e impactadas por relaciones de dominio y explotación. 3) Si se concibe a las gentes de las antiguas Judea y Galilea como "judíos", sin otro calificativo, se oscurecen las diferencias significativas entre ellas, sus posiciones de poder, de riqueza y privilegio.

Un imperio romano despolitizado. 1) Cuando Jesús nació ¿para qué se había realizado el censo? Se trataba de pagar tributo a los conquistadores. 2) Desde el punto de vista judío como pueblo conquistado, ¿era lícito pagar tributo al César haciéndolo así *Señor*? 3) El imperio romano, ¿fue facilitador de la misión cristiana primitiva, como a veces se dice? Hay que recordar que para el imperio ya había un *divino salvador, el augusto césar* que había traído "paz y salvación" a la humanidad y que era adorado con fiestas e himnos por parte de los que "tenían fe" en él (cf. Hch 17:7).

El estudio de Jesús y el Imperio. La despolitización practicada en la teología cristiana occidental y arraigada en los estudios del NT ignora las circunstancias históricas particulares en las que Jesús actuó. Por eso, el autor del trabajo estudia: 1) cómo respondió Jesús al orden imperial; 2) las agitaciones, protestas, movimientos y levantamientos contra el orden imperial; 3) cómo Jesús introdujo la idea del Reino de Dios en las curaciones, en los exorcismos, en los demás milagros, enseñando la Alianza en cuanto juicio a los gobernantes y como renovación de Israel. Además, condenó a los gobernantes clientelares; 4) la potencia colonizadora era derrotada de modo que el régimen romano estaba siendo vencido; imperaría la independencia y la autodeterminación con un orden social alternativo de cooperación y justicia social libre de toda opresión.

El imperialismo romano: el nuevo (des)orden mundial. La victoria de Actium fue recibida con alborozo, riqueza y privilegios. Se estableció la *pax romana* como nuevo orden mundial visualizado por los que eran sometidos como un gran desorden mundial confuso y devastador.

El surgimiento de una superpotencia única: el ascenso de Roma. El minúsculo asentamiento fundado a las orillas del Tíber, fue creciendo poco a poco y conquistando toda Italia; luego se transformó en la potencia dominante en el mundo mediterráneo occidental a fines del s. III a.e.c. Aniquiló a su rival Cartago y se fue extendiendo hacia el Oriente, primero contra el dominio macedonio con el objeto de controlar Grecia, para lo cual expolió, esclavizó y repobló con veteranos de guerra, libertos e indeseables romanos. Al entrar en ocaso los imperios helenísticos, Ptolomeos en Egipto y Seléucidas en Siria, y Mesopotamia tuvieron que pagar indemnización a estos nuevos amos. Roma persiguió a los piratas del Asia Menor. Pompeyo los "pacificó". La retórica patriótica contra los "*latrones*" incrementó el *imperium* de la "*paz y prosperidad*" que significaba los frutos de la conquista para la metrópoli. El mismo Pompeyo incursionó en Siria y Mesopotamia y así la tierra de Galilea, Samaria y Judea quedó bajo su dominación. Los Partos dominaron más allá del Eúfrates. Con la victoria de Octavio sobre Antonio, el cesarismo se consolidó. Y Octavio fue llamado Augusto. Se estableció una especie de *globalización* con una concepción estereotipada de los pueblos extranjeros, con diferentes calificativos peyorativos. Por ejemplo, a los griegos se les llamaba "taimados e indolentes, orientales, ricos y fastuosos pero decadentes, cobardes y esclavizados a reyes despóticos"; a los partos, "polígamos, promiscuos, impúdicos e infieles"; a los sirios y judíos, "aptos para la esclavitud, supersticiosos y excluyentes, exóticos como los árabes". La globalización constituyó uno de los principales mensajes: "las hazañas del divino Augusto". Los límites de la tierra y del imperio coincidían para salvaguardar los tributos y aumentarlos.

Consecuencias del imperio. El sistema fue expandido: crecieron el *culto al emperador* y las *pirámides de patronazgo*, tanto en Roma como en los territorios ocupados. Para la metrópoli había *pan* y *circo*; para los generales y militares conquistadores, la *gloria de la victoria*; para los pueblos subyugados, *terror, venganza y humillación.*

Israel bajo el imperio. Galileos, samaritanos y judíos estuvieron por 600 años bajo el yugo de un imperio tras otro, desde el Faraón hasta los romanos. Estos im-

perios determinaron las condiciones de vida en la Galilea donde Jesús vivió y realizó su misión. Los ejércitos romanos incendiaron poblados, esclavizaron a los sanos y mataron a los enfermos, designaron rey de Judea a Herodes, un rey clientelar. Lo mismo sucedió con su hijo Antipas, crecido en la corte imperial, quien construyó dos ciudades de estilo romano, Séforis y Tiberias, con los impuestos. Los gobernadores como Poncio Pilato ponían y deponían sumos sacerdotes para regir Judea desde el templo de Jerusalén, su base. Jesús fue muerto por crucifixión, forma de ejecución romana que intimidaba a los pueblos sometidos.

Gobierno indirecto mediante reyes y sumos sacerdotes. Luego de la conquista de Pompeyo, los romanos controlaban sus territorios conquistados por medio de reyes clientelares, dominados por la fuerza militar. El sumo sacerdocio y el aparato del templo fueron parte de su régimen (Herodes reconstruyó el templo al estilo helenístico para aún sirva como lugar turístico). Judíos, samaritanos y Galileos estaban sometidos a tres niveles de gobierno y de tributación: debían pagar un tributo para los romanos, impuestos para el rey clientelar y un tributo para el templo-estado (diezmos y ofrendas). Herodes tuvo un plan arquitectónico grandioso con fortalezas militares, anfiteatros, templos dedicados al emperador. El pueblo estuvo económicamente exhausto durante su largo reinado.

Resistencia y rebelión en Judea y Galilea. El Imperio romano envolvió la misión de Jesús, y ésta, en forma amplia, fue *contra* el (des)orden imperial. Galileos y judíos eran pueblos subyugados, pero también organizaron rebeliones como sucedió en otros lugares del imperio: en España, en las Galias y en el Norte de Africa. En el caso de Palestina resistieron durante dos siglos hasta que la milicia los *pacificó*.

La resistencia y las raíces sociales de la revuelta en la Palestina Romana. Hubo *repetidas revueltas* durante dos generaciones contra los romanos y sus gobernantes clientelares y contra el sacerdocio jerosolimitano. 1) La resistencia contra Herodes duró tres años con golpes triunfantes. 2) Al final del régimen la población jerosolimitana organizó revueltas exitosas: Judas de Ezequías, Atronges y sus hermanos. 3) En el 67 d.C. estalló una generalizada revuelta en Jerusalén, atacaron a las cabezas sacerdotales y asesinaron a la guarnición. Finalmente, los romanos horadaron los muros, asesinaron a los defensores y destruyeron el templo. 4) Más tarde, Bar Cojbá lideró una nueva rebelión por unos tres años (132-135 d.C.).

La(s) tradición(es) israelita(s) y la ubicación social de la resistencia. Para estas revueltas era muy importante la tradición israelita: Moisés y la lucha contra el Faraón; Josué y la conquista de la tierra prometida, Gedeón y Débora, portavoces del Dios que los liberaba de cualquier yugo extranjero; David (el ungido), vencedor contra los filisteos; Elías, así como también los profetas como Amós, Miqueas, Jeremías, contra los reyes explotadores de Israel; la rebelión macabea contra Antíoco. Todos estaban enraizados en la tradición israelita de resistencia popular, cuyo esquema fundamental era la liberación o la restauración con la consecuente derrota o condena de los gobernantes extranjeros o domésticos de Israel.

Protesta, resistencia y terrorismo de los grupos escribas. La resistencia de los escribas a los regentes sacerdotales produjo una dramática crisis un siglo antes del control romano. Los *maskilim* opusieron resistencia a la occidentalización sobre la base de la Alianza mosaica, que demandaba una total sumisión y lealtad a Dios.

La comunidad de Qumrán, los fariseos, y otros círculos de escribas/sabios produjeron distintas rebeliones. Qumrán reaccionó contra el acomodo de los sumos sacerdotes asmoneos que estudiaban asiduamente la Ley y los Profetas. Promovieron la guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas y la guerra final contra los *Kittim*.

La llamada por Josefo "cuarta filosofía" rechazó el pago del tributo a los romanos por la lealtad a Dios como Amo y Señor. No pagarían tributo alguno porque creían en un gobierno teocrático. Concordaban con los fariseos en todo, pero tenían indómita pasión por la libertad. Los activistas permanecieron en la tradición de los *maskilim*.

El (contra)terrorismo de los sicarios. Estos buscaban aterrorizar a la gente con sus dagas curvadas que eran utilizadas para asesinatos subrepticios y secuestros. Su movimiento debería llamarse más propiamente "contraterrorismo o contraviolencia", pues eran parecidos a ciertos movimientos anticolonialistas del siglo XX: el FLN de Argelia o el sionista Irgun Zvai Leumi. Las gentes acudieron a este tipo de método, cuando los canales de comunicación quedaron cerrados (tardíos años 40). La aristocracia sacerdotal colaboracionista regente no les dio importancia. Entre los años 40-50 los gobernadores romanos aumentaron su crueldad.

Protestas populares y distintivos movimientos israelitas. Para los romanos las protestas populares y los movimientos de resistencia representaban una amenaza más seria que las protestas de los grupos de escribas; aquéllos eran más frecuentes y estaban fuertemente enraizados en la tradición israelita.

Protestas de la turba de Jerusalén. Los sumos sacerdotes eran meras marionetas del clientelar Herodes. Cuando éste llegó a su fin, la turba jerosolimitana literalmente explotó, la gente estalló en peticiones. Hubo mártires que dieron lugar a nuevas protestas. Arquelao mató a miles. Las fiestas anuales como la Pascua daban lugar a las manifestaciones y al irreconciliable conflicto.

Protestas populares en la provincia. Se produjeron antes y después de Jesús. Pilato acantonó tropas en Jerusalén con sus estandartes lo que provocó revueltas y tuvo que desistir. Los campesinos Galileos realizaron una amplia huelga. Las tumultuosas protestas populares indican el conflicto entre el régimen imperial romano y los pueblos sometidos con sus reyes clientelares.

Movimientos mesiánicos y proféticos populares. Se basaron en la tradición israelita pero tomaron también formas revolucionarias helenistas. Las acciones eran todas de origen humilde, con dos metas: la libertad del régimen herodiano y romano y la restauración de un orden socio-económico más igualitario. Libertad para los esclavos y recompensas para los libres. No tuvieron éxito, pero muestra que la gente judía y galilea no quería sucumbir al nuevo orden mundial.

Formas ocultas de resistencia. Mucha resistencia popular permaneció intencionadamente oculta. Cada grupo subordinado, creó en su propio ámbito, una transcripción oculta que representaba una crítica al poder, pronunciada a espaldas del dominante. División principal entre el campesinado y sus gobernantes, entre herodianos y el alto sacerdocio junto con los romanos, y no generalmente entre "romanos" y "judíos". La resistencia de la cuarta filosofía al tributo romano provocó el enfren-

tamiento contra los sumos sacerdotes encargados del templo; por ellos, casi todos los movimientos campesinos están dirigidos contra el templo y contra el sumo sacerdocio y el estamento romano gobernante.

Hacia una aproximación relacional con Jesús. En las investigaciones sobre el Jesús histórico el método usual comporta los efectos despolitizadores del individualismo occidental y de la separación entre la religión y la vida económico-política de los siglos XVIII-XIX. Hay que estudiar al Jesús que curó y exorcizó y al que enseñó en su contexto sociopolítico. No es correcto aislar los propios dichos de Jesús de sus contextos literarios lo que significaría aislarlos de sus contextos sociopolíticos.

Aspectos múltiples en un líder histórico. Siempre hay que considerar las circunstancias históricas particulares. En el caso de Jesús hay cinco aspectos interrelacionados: 1) Las Crisis en Judea y Galilea que 2) impactaron en la tradición cultural israelita; 3) Jesús surgió como líder; 4) asumiendo o adaptando papeles sociales e 5) interactuando con gentes particulares para formar un movimiento que resultó significativo. Su crucifixión fue el motivo reverenciado de la causa. Estos factores relacionales a veces han sido ignorados.

Circunstancias históricas y tradiciones culturales de y para un Jesús-en-movimiento en la Palestina romana. Éstas son conocidas por otras fuentes, además de los evangelios que son nuestras únicas fuentes para Jesús y su(s) movimiento(s).

Divisiones de clase y de región: gobernantes (romanos, herodianos y sacerdotes), gente común, y los ciudadanos (campesinos, gente de Jerusalén y otras aldeas y ciudades). Los de afuera no tenían esta distinción y todos eran judíos. Regiones: Galilea, por 800 años independiente de Jerusalén hasta que en 104 a.C. los reyes sacerdotes asmoneos la controlaron, pero en el 4 a.C. Roma designó sus gobernadores (por ejemplo, Antipas) por lo cual Galilea no era jurisdicción de Jerusalén en el tiempo de Jesús; y Judea, otra región.

Formas sociales fundamentales. Caseríos y pequeñas aldeas (agricultura y pesca). Los gobernantes expropiaban un porcentaje. Las comunidades eran semi-autónomas.

Las circunstancias bajo el gobierno romano. La imposición de gobernantes clientelares hizo surgir revueltas, protestas, movimientos de renovación en tres etapas: *primera*, antes de Jesús, el asesinato, esclavizamiento y devastación produjeron traumas sociales colectivos; *segunda*, rigurosa administración para recaudar impuestos de Galilea con mayor eficacia que con los asmoneos; *tercera*, Antipas ubicó su administración en Galilea, haciendo más rigurosa su recaudación de impuestos con una gran presencia inspectora y presión económica. Los deudores no podían pagar a los prestamistas (élite herodiana) que se apoderaban de la tierra legalmente.

La tradición cultural. Los galileos, aunque analfabetos en su mayoría, no eran ignorantes de sus tradiciones. Podían depender de la "tradición menor" en las comunidades rurales de índole oral, si bien la élite podía conocer la "tradición mayor" de característica escrita en los círculos de escribas. Sin embargo, eran ambas israelitas, con base en la Alianza y en el Decálogo, por lo cual la codicia, el robo y el asesinato eran condenables y la cooperación y la cancelación sabática de las deudas eran conocidas.

Jesús-en-movimiento en las fuentes evangélicas. Por lo visto, podemos tener un enfoque mejor apoyado sobre cómo usar los evangelios y las tradiciones evangélicas para saber cómo Jesús, adaptando un papel distintivo, formó en ese contexto un movimiento en interacción con galileos.

Los evangelios como comunicación y fuentes históricas. En la vida real nadie se comunica con dichos aislados, sin conexiones que den significado relacional. Los más primitivos estratos del EvMc y Q, primero fueron comunicación oral en contextos comunitarios. La sociolingüística y la ejecución de lo oral son necesarias para entender la comunicación. Así hay texto, contexto y tradición cultural.

Texto es el mensaje en comunicación, el *contexto* determina qué se ha de comunicar y de qué manera, la *tradición cultural* es el ámbito en que se mueve el texto y el lector original. Por eso, los Evangelios son *declaraciones* expresas de un movimiento popular, surgen de la *tradición israelita popular* y son desarrollados, refinados y actualizados en las comunidades que todavía no son escuchadas por sus gobernantes.

Asumir el Evangelio entero. Constituye nuestra principal guía. El autor toma el *EvMc* como relato más antiguo paradigmático del discipulado cristiano, para realizar, con la presencia del Reino de Dios, una renovación de Israel contra los líderes y sus patronos romanos. Por otro lado, la *secuencia de discursos de Jesús conocidos como Q* también trata sobre el Reino de Dios. El interés y significado es la renovación de Israel. La contrapartida de la renovación de Israel, en cuanto realización del Reino de Dios, es el *juicio* de los líderes opresores de Israel por la ley regia de Dios.

La condena profética de Jesús contra el templo, los sumos sacerdotes y el gobierno imperial. El rostro del imperio era el de los gobernadores clientelares y del sumo sacerdocio asentado en el templo. En *Q* hay un pronunciamiento profético del juicio de Dios sobre los líderes de Jerusalén (*Q* Lc 3:7-9, 16-17; 6:20-49; 10:2-16; 22:28-30; 13:28-29, 34-35; 14:16-24). En *EvMc* Jesús expresa la renovación de Israel abiertamente enfrentándose a los sumos sacerdotes y a sus padrinos imperiales romanos (11:15-17; 11:27-13:2; 14:1-2, 53-64, esp. 58; cf. la controversia sobre el tributo al César, Mc 12:13-17). El gobierno imperial romano está implicado en los exorcismos de Jesús (Jesús *vence* al espíritu inmundo o a la *Legión* Mc 5:1-20).

Comunidad de Alianza y cooperación. Con la confianza de que el orden imperial romano estaba bajo el juicio del inminente Reino de Dios, Jesús lanzó una misión de renovación social entre las gentes subyugadas. Dios estaba actuando ya en la vida de las gentes y de las comunidades. Un programa de revolución social para establecer un igualitarismo justo y unas relaciones de mutuo apoyo socio-económico en las comunidades rurales.

Jesús se dedicó a *sanar los efectos del imperialismo* entre los Galileos en cuatro formas:

1) *Expulsando a las fuerzas ocupantes extranjeras* al derrotar a las fuerzas demoníacas en sus exorcismos: a) liberada de las extrañas fuerzas "ocupantes", la persona vuelve a su correcto estado mental y a la vida social (Mc 5:15, 20); b) estar poseído era una condición socio-espiritual al encontrarse bajo el ataque o incluso bajo el control de una destructiva fuer-

za sobrehumana: Satanás, comprometido en controlar la sociedad y la historia; c) en el nivel político, Satanás/Belial (representado/s por los romanos), posee al pueblo.

2) *Sanando el cuerpo social con las curaciones* porque cada curación era la curación de una persona particular y una "curación" continua del "cuerpo" social de las comunidades subsecuentes de oyentes que trajo el imperialismo romano.
3) *Infundiendo esperanza en una situación desesperada*, al eliminar la tristeza que deriva de la situación (*Q* Lc 6:20-22), al remitir a la plenitud de las expectativas creadas (*Q* Lc 7:18-23) y al desborde de la justicia que invierte el orden (*Q* Lc 7:24-28) o al seguro de los bienes compartidos (*Q* Lc 12:22-31).
4) *Contrarrestando la desintegración social*. Lejos de invitar a las gentes a abandonar a sus familias y a dejar sus costumbres sociales y sus normas, Jesús quiso reforzar la familia y la solidaridad social; por ejemplo, consagrando los bienes no al templo por el *corbán* sino a socorrer a los padres ancianos.

La misión de Jesús se centraba en las *comunidades* rurales; él iba las asambleas semanales locales en las sinagogas donde no se trataban lo que modernamente se llaman asuntos "religiosos", sino los intereses políticos-económicos de las comunidades, incluso temas como el de la hospitalidad.

La *renovación de la comunidad de la Alianza* es un tema mayor tanto en *EvMc* como en *Q*, principalmente para salvaguardar la viabilidad económica de cada familia en su comunidad (relación con el Decálogo) por medio de la "economía moral" de las sociedades campesinas, en discrepancia con el establecimiento del servicio principal y fundamental a Dios en el templo establecido por la monarquía davídica. En consonancia con la alianza mosaica se declara la independencia en relación con los líderes sacerdotales de Jerusalén. Incluso en la "oración del Señor" se encuentran peticiones sobre materias económicas concretas para el sostén de la vida (pan, deudas) incluyéndolas en el "¡Venga tu Reino!" o "Hágase tu voluntad ..." que significaba observar los mandamientos de la Alianza.

La alternativa de Jesús al orden imperial romano. Con acciones y enseñanzas, Jesús se opuso al mismo y a sus efectos sobre los pueblos subyugados. Anunció que tanto los gobernadores imperiales como sus explotadores clientes herodianos y sacerdotales de Jerusalén estaban bajo la condena de Dios: sanó de la violencia imperial, renovó el espíritu corporal y cooperativo en las comunidades que se desintegraban por el impacto del orden imperial romano. "Amar" se refiere no a un sentimiento o a una actitud, sino a prácticas económicas concretas en la comunidad, como la cancelación de deudas y el generoso compartir mutuo de los recursos económicos. Jesús llama a renovar el compromiso con los valores económicos y políticos de la alianza y a comportarse así en las comunidades.

El Imperio Cristiano y el Imperio Estadounidense (Cristiano). "Desde el pasado, imperios, educación y religión han estado viajando desde Oriente a Occidente, y este continente es su última forma occidental... Aquí Dios está construyendo una morada donde exhibir las maravillas de su Reino" (Thomas Brockaway, 1784,

citado en Anders Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*, Nueva Cork, Hill & Wang, 1995, 19).

El Imperio no tiene la última palabra. Al menos por lo que toca a sus seguidores que extendieron su movimiento entre otros pueblos sometidos al imperio. Dios estaba cumpliendo las promesas hechas a Abraham de que todos los pueblos recibirían las bendiciones divinas por su simiente, ahora reconocida como Cristo Jesús (Gal. 3). Siendo todos herederos, era posible conformar relaciones sociales más igualitarias que rompieran con las jerarquías sociales fundamentales del orden imperial, fueran griegos o bárbaros, incluyendo a los judíos, libres o esclavos, varones o mujeres.

...*¿O si?* Las que se convirtieron en formas ortodoxas del "cristianismo", sin embargo, se comprometieron y acomodaron con el orden imperial. Esto ya se nota incluso en los escritos tardíos del NT, los que las modelaron y establecieron una autoridad con los obispos monárquicos. Tras varios intentos de someter o suprimir el movimiento, el Estado imperial romano decidió que era mejor utilizarlo. Tanto Roma como Constantinopla lo convirtieron en la religión del imperio. Si antes el Emperador era rey divino, ahora, sólo se subordinaba a Cristo, rey divino eterno. Y así las Sagradas Escrituras que tenía origen "subversivo", incorporaron materiales correctivos que apoyaban el orden imperial, dice Horsley: primero, el Canon Judío (AT) en razón del Estado-templo judío; luego, el Canon Cristiano (NT) en razón de la religión imperial. Hubo, sin embargo, en la historia posterior personas que cuestionaron esas lecturas e interpretaciones acomodaticias.

El imperio estadounidense. Cual nueva Roma, y repitiendo su historia, los que en su origen se consideraban un pueblo perseguido, se transformó de república en imperio, que era su *destino manifiesto*, según algunos, desde su origen. Ahora es la *única superpotencia*, del imperio global, que despliega fuerzas militares o gobernantes clientelares por doquier, que lidera y propone el *nuevo (des)orden mundial*. Si la globalización romana era política con consecuencias económicas, el moderno poder imperial es primeramente económico, estructurado por el sistema capitalista que concentra monstruosas concentraciones de capital y que se ocupa de sus "necesidades" antes que del "bienestar" de las personas.

Prof. Dr. Ricardo Pietrantonio
Gutenberg 3167
1419 Buenos Aires
Argentina
rpietran@ssdnet.com.ar

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La Carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38 *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*
41. *Las mujeres y la violencia sexista.*
42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*
44. *El Evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*

Contamos con todos los números en stock

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMÉRICA LATINA
  - Una suscripción (con correo) 18 dólares
  - Más de 10 suscripciones (con correo) menos el 20%
  - Número suelto (con correo) 6 dólares
- ECUADOR
  - Una suscripción (sin correo) US $ 12 dólares
  - Número suelto (sin correo) US $ 4 dólares
  - Una suscripción (con correo) US $ 14 dólares

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....

DIRECCION .....

CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....

PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque a nombre de RECU

En efectivo ..... ☐

RECU - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. (593-2) 2569318 / Fax (593-2) 3202406 / E-mail: recu@verbodivino-ecu.org

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Venezuela 2742 PB A
1211 Capital Federal
ARGENTINA
E-mail: msuperno@usa.net
Tel./Fax. (54-1) 95-61480

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de
Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

Hebert A. Bonilla
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: cicets@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Apdo. 2820
Guayama
PUERTO RICO 00785-2820
E-mail:magarcia@coqui.net
Fax (787) 864-5494
Telf. (787) 864-4100

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

7570CD LBC 374
09-05-06 32180 XI

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3698

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY